

# تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام

تأليف

دكتور / قاضي حسين

الأستاذ المساعد بكلية أصول الدين  
بالجامعة الإسلامية العالمية  
إسلام آباد - باكستان

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢٠٠٠ م - سيف الدين المراني - الغبالة

ت : ٩٠٤٦٩٦



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





الجامعة الإسلامية العالمية

اسلام آباد

كلية أصول الدين

# ناتج الفكر الفلسفي في الإسلام

دكتور  
مصطفى شاهين

دار الثقافة للنشر والتوزيع  
٢٠٠٥ م - صيف الدين الهراي - الفجالة  
٩٠٤٦٩٦ ١ ت



## مقدمة الكتاب :

● هذا لون من ألوان الثقافة التى وفدت على الحضارة الإسلامية ابان ازدهارها فى العصر العباسى الأول وما يليه من عصور .. بعد أن كانت قد اكتملت عناصرها من ألوان الثقافة الإسلامية الخالصة والمتمثلة فى علوم : الفقه وأصوله والعقيدة وأصولها ، والتفسير والحديث وعلومها والحياة الروحية ، وغير ذلك .

● وقد كان ظهور هذا اللون من الثقافة الفلسفية فى حياة المسلمين الفكرية يمثل ثمرة من ثمار نضجهم العقلى ، وثمره من ثمار استقرارهم المادى بعد أن هدأت حركة الفتوحات ، وأخذ الناس الى الهدوء والدعة واعمال الفكر فى كل شأن من شئون حياتهم الخاصة والعامة ، فكان من ذلك أن أخذت العقول تنشط وتشحذ وتقبل على النظر فيما عندها وعند غيرها من ألوان الحضارة بما فى ذلك الأفكار العقلية الخالصة التى تسمى بالفكر الفلسفى فأقبلوا على نقله الى اللغة العربية كما أقبلوا على دراسته ..

● وهذا العمل يمثل خطوة طبيعية فى حياة كل أمة : اذ بعد دور التأسيس والبناء يأتى دور الراحة والدعة . يليه دور الشيخوخة والزوال .. وفى دور الهدوء والدعة هذا — الذى يمثل شباب الأمة — تتفلسف العقول وتنتج أفكارا مستمدة من أصولها هى .. كما تتطلع الى آفاق أخرى خارج حدودها .. وهكذا تحدث عملية تفاعل بين ما عندها وما عند غيرها فتتراجح الحضارات وينتج من هذا التراجح ما ينتج من ألوان الالتناق والاختلاف مما يشحذ العقول للبحث والتقصي . كل ميدان من الميادين .. وهكذا حتى تبلغ دور الشيخوخة فيؤذن نجمها بالأقول .. والزوال ..

وهذا ما حدث تماما بالنسبة للحضارة الاسلامية : اذ بعد اكتمال دور التأسيس في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين • جاء دور الازدهار وجنى الثمار ، فأقبل المفكرون على النظر فيما لديهم من زاد فكري فأجالوا فيه فكرهم ونشأ عن ذلك ظهور العلوم الاسلامية • كما نظروا فيما لدى غيرهم من الأمم من أدوات التقدم والرقى فكان أن وجدوا لدى اليونان أشياء ولدى الفرس والهند أشياء أخرى فأخذوا ما أعجبهم من هؤلاء وهؤلاء • وكان لليونان من ذلك حظ كبير الا أنهم لم يأخذوا بالفلسفة الالهية أو الميتافيزيقا لأن في الاسلام غنية عن ذلك •• بل أقبلوا على ما سوى ذلك : بادئين بالعلوم العملية التي كانوا في أمس الحاجة اليها مثل الطب والتنجيم •• كذلك المنطق لحاجة المتكلمين اليه في الدفاع عن الاسلام ••

● كما أخذوا من الفرس أمورا ساعدتهم على تدبير الملك وسياسة الرعية وكثيرا من العادات والآداب •• وقل مثل هذا فيما أخذوه من الهند : حيث وقفوا على ما عندهم من حكمة ورياضيات •• وفلك •• وغير ذلك •

● هذه المادة التي أخذها المسلمون عن اليونانيين بخاصة هي التي ستعرض لها في هذا الكتاب وأعنى بها الفلسفة : التي نبع فيها من المسلمين رجال معدودين مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم •• من فلاسفة سنعرض لهم هنا في ثنايا فصول هذا الكتاب بالتفصيل ••

● وكان طبيعيا أن يزور عن هذا اللون طائفة أخرى من المسلمين هم المثلون للفقهاء والقانون الاسلامي ، اذ وجدوا فيه خطرا على العقيدة — كما قالوا — وأيضا خطرا على وظائفهم •• لأن وجود الأفكار العقلية الخالصة — أي الفلسفة — الى جانب الأفكار

النفسية .( أى المسأخوذة من النص فى الكتاب والسنة ) يسمح بفتح الباب على مصراعيه لتيارات متحررة قد تعصف فى النهاية بمقررات الايمان فى القول قبل القلوب .. ومن ثم ظهر النزاع بين الفريقين ، فريق الفقهاء وفريق الفلاسفة .. ودخل فى هذا النزاع رجال أفذاذ من أمثال الغزالى وفخر الدين الرازى وابن تيمية فقاموا بنقد هذا المنافس الخارجى والذي كان يمثل فتنة يونانية جاء لافساد دين المسلمين واشتد الخصام واللجاج بين الفريقين : الفقهاء من جانب ورجال الفكر الفلسفى من جانب آخر .. حتى بلغ ذروته على يد الشيخ الغزالى حينما أصدر كتابه تهافت الفلاسفة .. وكفرهم فيها فى مسائل ثلاث مشهورة .. ولم يخن رد ابن رشد عليه فتتلا : حينما أصدر كتابه ( تهافت التهافت ) اذ قد توارت الفلسفة بعد ذلك .. ولم يصدر عنها كتاب مستقل بعد أن أحرقت كتب ابن رشد .. وانطوى بذلك عهد أحسبه عهدا زاهرا : حيث كان الجميع يفكر وينقد ويمحص .. وحيث كانت الآراء تعرض وتقرأ .. ثم تؤيد أو تعارض فى حركة فكرية متصلة .. تمثل قمة الحرية الفكرية التى صاحبت الحضارة الاسلامية .. وانطفأ بانطفائها مصباح هذه الحضارة .

اد لم يستضىء الناس بعد ذهاب عصر ابن رشد واحراق كتبه بفكر حر وعهد زاهر .. مثلما كان ذلك من قبل ، بل خشي العلماء والمفكرون على أنفسهم من وصمة الكفر .. ففتكروا البحث الحر .. وكان جل صنيع من طمح الى شئ من هذا هو أن يدخل موضوعات التفلسف ضمن موضوعات علم الكلام .. صنيع المتأخرين من المسلمين من أمثال : عضد الدين الايبكى فى كتابه ( المواقف ) وكتابه الآخر ( العقائد العضدية ) وأيضا صنيع الشيخ النسفى فى كتابه العقائد النفسية .. وهكذا استمرت الحال حتى مطلع العصر الحديث .. فرأينا نهضة الفكر الفلسفى من جديد .. ورأينا هذه النهضة تأخذ طريقها على يد شيوخ من رجال الدين هالهم ما وصل اليه حال الأمة من جمود وتقليد .. فقاموا بدعوتهم لازالة هذه الأوصار .. وأخذوا يفتحون بأنفسهم أبواب ونوافذ الفكر الحر مرة أخرى ومن جديد وكان على

رأس هؤلاء جمال الدين الأفغانى الملقب بفيلسوف الشرق وتلميذه :  
محدث عبده الملقب بالأستاذ الامام ..

بعدما عاد الناس من جديد الى التنقيب فى تراث الماضين  
وقراءة كتب الفلاسفة المسلمين .. أو بالأحرى قراءة كتب التفكير  
الفلسفى فى الاسلام وذلك بغرض الوقوف على نواحي هذا التفكير  
لمعرفته من جانب ولاعادة النظر فيما تضمنه هذا اللون من التفكير من  
قضايا .. تظل موضوعاتها تعاد وتردد فى كل العصور لأن قضايا  
الفكر الفلسفى تعتبر قضايا : قديمة - جديدة معا .. وهذه العودة  
تمثل بلا شك دفعة صحيحة للامام .. اذ من يدرى فلعل عقول العائدين  
تتفتح عن فكر اسلامى جديد يعيد الى الأمة شيئاً من نضرتها ..  
وشيئاً من حضارتها الغابرة التى تسعى الى احيائها فى هذا العصر  
مرة أخرى ومن جديد ..

لذلك كتبنا كتابنا هذا بغرض اللقاء أضواء على هذا الفكر  
الفلسفى أخذاً من كتب أصحابه ومما كتب عنهم عند الاقتضاء وكما دعت  
المناسبة .

● وقد كانت خطتنا فى هذا الكتاب تسير على النحو التالى :  
بدأنا أولاً بتعريف الفلسفة ما هى وذلك تهيئةً لذهن القارئ  
واعداداً له كى يسهل عليه فهم ما سيقراه عن الفلاسفة فيما يلى  
ذلك من صفحات . وهذه الخطوة تعتبر ضرورة منهجية فى نظرنا  
لأن قارئ الفلسفة ليس من الضرورى أن يكون متخصصاً فى  
الفلسفة أو لديه فكرة مسبقة عنها ، فعلى أن نقدمها له بطريقة تعينه  
على فهمها والوقوف على مضمونها وليس ذلك الا بتعريفها وتعريف  
موضوعها والغرض منها . وهذا ما فعلناه فى الفصل الأول .

● يلى ذلك الفصل الثانى الذى خصصناه للكلام عن بعض المقدمات :

الضرورية لقارىء الفلسفة الاسلامية بالذات .. وهى التعريف بحالة  
الدرب الفكرية قبيل الاسلام هذا من ناحية .. وكذا التعريف بحالة  
المسلمين الفكرية قبيل نقل الفلسفة اليهم .. من ناحية أخرى .  
ومكذا تتمهد الأرض ويصبح ذهن القارىء مهيباً لفهم واساغة باقى  
بدءاً فصول الكتاب التى تتضمن الكلام على فلاسفة الاسلام واحداً واحداً  
بدءاً بالكندي ومن بعده الفارابى ثم ابن سينا والغزالى ( كناقد  
للفلاسفة ) وابن رشد .. ومعه ابن باجه وابن طفيل .. وكل منهم  
خصصنا له فصلاً .. فى الكتاب .. حتى وصلنا الى نهاية المطاف  
فوقفنا عند ابن رشد .. الذى وقفت عند الحركة الفلسفية -  
الخالصة - فى الاسلام .. ولم تظهر سافرة مرة أخرى الا فى  
عصرنا هذا على نحو ما أسلفنا القول .. ولذلك ختمنا كتابنا هذا  
بخاتمة بينا فيها سمات الفلاسفة الاسلامية التى تتميز بها بعد أن  
استعرضنا فلاسفتها .. وعرضنا ما لهم وما عليهم فى أهم القضايا  
وهى موقفهم من الله - العالم - الانسان .. موضحين رأيهم فى  
كل مشكلة من هذه مقارنين بينهم وبين غيرهم وناقدين أو معلقين  
على ما نجده مستحقاً للنقد والتعليق فى هذه المشكلة أو تلك .

والله تعالى وحده هو المسئول عن التوفيق والسداد . وأن يجعل  
هذا العمل محققاً لأغرض منه . وهو حسبنا وكفى وصلاة وسلاماً  
على عباده الذين اصطفى - وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين .

\*\*\*

اسلام آباد

١٩٩١/٥/١ م

١٥ من شوال ١٤١١ هـ





## الباب الأول

- مقدمات عامة
- مقدمات الفلسفة الإسلامية



## الفصل الأول

### مقدمات عامة

مقدمة : (١)

قبل أن نتكلم عن الفكر الفلسفى عند المسلمين يحسن بنا أن نقدم بين يدي حديثنا عنه : فكرة عامة عن الفلسفة ما هي ؟ وعن موضوعاتها ما هي ؟ وعلى أيدي من ظهرت ؟ وفى أى عصر ؟ الى آخر هذه المقدمات التى تعيننا بادئ ذي بدء على التعرف على ماهية الموضوع الذى نحن بصدده تعرفنا ، يفتح آفاق المعرفة لطالبيها فى هذا الأمر .. أمر التعرف على الفكر الفلسفى عند المسلمين . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى يازمنا أيضا الاشارة الى كيف عرف المسلمون الفكر الفلسفى ... وما هي الطرن التى وصلت عن طريقها الفلسفة اليهم ، ومن هو أول فلاسفتهم ؟ وكيف استقبل المسلمون هذا اللون من التفكير ؟ الى آخر هذه الأسئلة التى تعيننا على تجديد مدالم طريق هذا اللون من الفكر عند المسلمين . وسبيلنا الآن أن نشرح هذا كله شرحا على سبيل الاختصار ، فنقول :

ما هي الفلسفة :

هذا السؤال نضعه فى بدء كلامنا . للتعريف بالموضوع الذى نشتغل فيه ، وهو سؤال منهجى ومنطقى فى الوقت نفسه ، ومن ثم نراه فى بداية دل عام ... أعنى التعريف بهذا العلم أو ذاك . وتكون الاجابة عليه سهلة فى العلوم الأخرى ويعين عليها استيفاء

شروط لتعريف بحسب قواعد المنطق الذى أقل ما يقال فيه انه نتائج للفكر الفلسفى ... ولكن من الغريب أن سهولة التعريف فى العلوم الأخرى تختفى هنا ونحن بصدد تعريف الفلسفة ، لذ ليس لها تعريف واحد محدد ، أعنى ليس لها تعريف متفق عليه عند كل المفكرين ، كالعصور ... بل لها تعريفات مختلفة باختلاف المذاهب الفكرية والعصور المختلفة .

وذلك راجع الى طبيعة العملية الفلسفية نفسها أعنى فعل التفلسف الذى هو فى أبسط صوره عبارة عن اجتهد عقلى يقوم به الفيلسوف لا عطاء وجهة نظره فى الحياة كلها بعامة والانسان ومكانته أو دوره فى هذه الحياة بخاصة وبالطبع تتعدد وجهات النظر هذه بتعدد الفلاسفة على اختلاف العصور . وقبل أن ندخل فى تفاصيل هذه العصور يحسن بنا الاتسار الى معناها اللغوى عله يعيننا بعض الشيء على تصورها ... فماذا عماه أن يكون ؟

\* \* \*

### التعريف اللغوى للفلسفة :

الفلسفة كلمة دخيلة فى اللغة العربية اذ هى مأخوذة من كلمة يونانية ( تبعاً لنشأتها فى بلاد اليونان ) هى فيلوسوفيا Philosophia وهى كلمة تتكون من مقطعين كما ترى . الأول [ فيلو ] ومعناه حب أو محبة أو رغبة . والثانى : [ سوفيا ] ومعناه ( الحكمة ) .

لكن هذا التعريف اللغوى على سهولته يتضمّن صعوبة ليس من السهل حلها وهى ما معنى كلمة ( حكمة ) هذه ؟ هنا تتعدد الاجابات وتختلف الآراء من عصر لآخر ومن فيلسوف لآخر على نحو ما أشرنا اليه آنفاً . فما هى هذه العصور ، وماذا نجد من تعريفات ؟

هنا نتقابل مع خاصية من خواص الفكر الفلسفى وهى ان هذا

الفكر يختلف عن العلم في أن تاريخه ( أى الفكر الفلسفى ) هو نفسه ( الفلسفة ) أما تاريخ العلم فهو أمر منفصل عن نظرياته .  
 أى علم كان ... والعلم قننى مضطرب هنا نقصد به العلم التجريبي من طبيعته وكيمياء ... وما الى ذلك . فيمكنك مثلاً أن تفتح كتاباً من كتب علم الطبيعة أو علم الكيمياء وتقرأ فيه مسائله أو بعضها دون داع الى معرفة من الذى كشف عن هذا القانون أو ذاك وماذا كانت طريقته في البحث ؟ وما هي المشاكل التي صادفته ؟ الى آخر هذه الأسئلة ... لكن الأمر جد مختلف في الفلسفة ، إذ أن تاريخها هو نفسه ( الفلسفة ) . من اجل ذلك كانت معرفة عصورها ما وما جرى في هذه العصور أمراً يعيننا على أخذ صورة واضحة عن معناها ومشاكلها ، فماذا عن هذه العصور ؟



## عصور الفلسفة :

يقسم مؤرخوا الفكر الفلسفى عصور هذا الفكر الى ثلاث رئيسية هي : عصر قديم ، وعصر وسيط ، وعصر حديث . فلتتكلّم عن كل منها :

١ - العصر القديم : ويسمى بعصر الفلسفة اليونانية واختصاراً يقال ( الفلسفة القديمة ) يبدأ على أرض اليونان في القرن السادس قبل الميلاد ، ويستمر حتى ينتهى في القرن الرابع الميلادى ، أى أنه يستغرق حوالى عشرة قرون . وهذا العصر ينقسم في داخله الى فترات ثلاث هي :

( أ ) فترة الفسّاد وتعرف باسم ( فلسفة ما قبل سقراط ) .

( ب ) فترة الشباب والنضج والاكتمال : وتعرف باسم ( فلسفة ما بعد سقراط ) . وتوصّف بأنها العصر الذهبى للفلسفة .

( ج ) فترة الضعف والفتور وتعرف باسم ( ما بعد أرسطو ) .

٢ - العصر الثاني للفلسفة : ويسمى باسم العصر الوسيط وفلسفته تسمى باسم ( فلسفة العصور الوسطى ) وهو يستغرق حوالي عشرة قرون أخرى • اذ يبدأ في القرن الرابع الميلادي وينتهي في القرن الرابع عشر •

٣ - العصر الحديث : وفلسفته من ثم تسمى باسم الفلسفة الحديثة ، ويبدأ في القرن السابع عشر الميلادي بالظنح ويستمر حتى الآن • غير أن الفلسفة التي ظهرت ابان القرن التاسع عشر وحتى الآن • يطلق عليها اسم ( الفلسفة المعاصرة ) • فلتلق نظرة سريعة على هذه العصور ، علنا نقف على معنى الفلسفة في كل عصر منها ••• فنقول :



#### معنى الفلسفة

● معنى الفلسفة قديما - عند اليونان - البحث عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات ••• يعنون بذلك تفسير الوجود ما هو والوقوف على طبيعته ، أى معرفة من أين جاء وإلى أين ولماذا ؟ وما هى طبيعته ؟

وكنوا لا يقصدون من وراء هذه المعرفة تحصيل أى فائدة عملية ، بل تحصيل البذة العقلية لا غير وبذلك افترق اليونانيون عن الشرقيين الذين طرّقوا نفس الموضوعات التى طرّقها اليونانيون ، ولكن الشرقيين أرادوا من وراء بحثهم فيها الحصول على منفعة عملية ، ولم يكن اليونانيون يستعون الى مثل هذه الغاية • لأن المعرفة النظرية عند اليونانية كانت - فى رأيهم - أسمى من المعرفة العملية ••

هذا بوجه عام : فإذا أردنا التخصيص أمكننا أن نقول ان الفلسفة كان معناها •••

أولا — منذ أوائل الفلسفة قبل سقراط هو :

- ١ — البحث عن العلة الأولى لا العلة القريبة للعالم .
  - ٢ — انظرة العامة الشاملة لا الجزئية .
  - ٣ — رد الكثرة الى الوحدة .
- كما كان اهتمامهم موجهاً إلى الطبيعة الخارجية أى انعام .

\*\*\*

ثانياً — معنى الفلسفة عند سقراط :

وجه سقراط همه نحو الأخلاق والسيرة الخميدة وأن الدل  
شئاً حصداً يعرف به . . . وليست الأشياء بخسب مزاج الأنسان  
وكان بذلك يرد على السوفسطائيين من أبناء عصره الذين قضوا بأن  
الإنسان هو مقياس كل شئ . . . مقياس الصواب ومقياس الخطأ . .  
فالحق ما تراه أنت حقاً والباطل ما تراه أنت باطلاً . . . وهكذا . . . فكانت  
الفلسفة عند سقراط مهمته بالإنسان بدل الطبيعة الخارجية ولذلك  
صح فيه القول : بأنه أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض .

\*\*\*

ثالثاً — معنى الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو :

● بالنسبة لأفلاطون :

الفلسفة عنده ليست هي معرفة الأشياء المحسوسة سواء أكانت  
طبيعية أم خلقية ، بل هي معرفة الأشياء المعقولة . . . هي طلب الحق  
والخير والجمال . . . وهذه الثلاثة أوجه لشئ واحد . . . وهو يقصد  
بالجمال الفن . . .

● وعلى طالب الفلسفة أن يبحث وراء الأمور الكلية لا الجزئية  
ليصل منها الى معرفة الحق الثابت الذى لا يتغير . . . أى ينبذ من  
لظواهر إلى البواطن فيعرف الحق لذاته . . . والحق واحد لا يتعدى سواء

أكانت تلك الحقيقة الواحدة مستمرة من الموجودات الطبيعية أو كانت حقيقة إخلقية مستمدة من سلوك الفاس ... وهذا الحق الثابت موجود فى المثل لأنها خالصة ... وأفلاطون هو صاحب مدرسة الأكاديمية \*

\*\*\*

● أما أرسطو :

فهو صاحب مدرسة يطلق عليها مدرسة المشائين حيث كان يعلم تلاميذه وهم يمشون ... وهي فى أثينا ... وعنده أن الفلسفة هى : النظر التسامى الواسع لا النظر الجزئى ... وهذا ينتأى بمعرفة العلل الأربع لكل شئ :

- (١) العلة المسببة .
- (٢) العلة المصورة .
- (٣) العلة المفاطة .
- (٤) العلة الغائية .

وجماع هذه العلل الأربع هو الفلسفة ... أى هى البحث عن علة الشئ ... وكلما ذهب الإنسان الى أعماق هذه العلل كان الفيلسوف الحق وكانت الفلسفة بذلك هى البحث عن العلة البعيدة والغايات النهائية ...

● ولا تزال هذه الفكرة التى قال بها أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة ، من أن الفلسفة هى طلب العلة البعيدة والأسباب الأولى والغايات النهائية ، لا تزال هى الفكرة الصحيحة عن الفلسفة حتى اليوم (١) \*

( ج ) أما العصر الذى ولى أرسطو مباشرة والمستمى بالعصر الهيلينى فهو يشتمل فترتين أو مرحلتين :

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : معانى الفلسفة — طبعة الحلبي — القاهرة سنة ١٩٤٧ — صص ١٥ — ٢٠



## ( أ ) فترة العصر الرومانى ••

( ب ) وفترة أوائل العصر المسيحى حتى القرن الرابع الميلادى •

فقد تميز البحث الفلسفى فيه • بالشروح والتعليقات والتلخيصات  
لآراء السابقين • كما اختلطت فيه الآراء الفلسفية بالأديان الشرقية •  
وكان الطابع الغالب عليه هو النزعة الأخلاقية التى كان يمثلها مدرسة  
الرواقية ومدرسة الأبيقورية : وعمادها البحث عن السعادة الفردية  
بواسطة الأخلاق • على اختلاف بينهما فى تفسير معناها • كما ظهرت  
فى هذه المرحلة الأفلاطونية المحدثة فى مدرسة الإسكندرية •  
وتم فيها أيضا سيطرة الفكر اليونانى على الثقافة الرومانية ثم ظهرت  
الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة والتصوف ( ١ ) •

## وهنا نلاحظ السمات الآتية :

وجه الناس اهتمامهم بعد أرسطو الى البحث فى المسائل  
الخلقية وحول محور فكرة القضاء والقدر •• وليفعل الفرد ما يشاء  
فكل شئ قسمه له •

ولما ظهرت المدرسة الرواقية وهى مدرسة أخلاقية فى أساسها  
اهتمت بالمنطق والطبيعة والأخلاق •••

وظهر هنا أى بعد القرن الثالث قبل الميلاد — الى القرن الأول  
الميلادى — نوع من التخصص •• وبدأت بذور انفصال العلوم المختلفة  
وخصوصا العلم الرياضى والعلم الطبيعى وأصبحت الفلسفة منعزلة  
فى المدارس • يدرسها الطلاب على أيذى معلمين ••

( ١ ) توفيق الطويل ( الدكتور ) : الفلسفة فى مسارها التاريخى •  
المعبد رقم ٧ من سلسلة كتابك — دار المعارف — القاهرة ص ١٢ •  
محمد على أبو ريان — تاريخ الفكر الفلسفى — ج ١ ، الإسكندرية  
١٩٨٠ م ، ص ٥٢ •

وكانت نظرتهم الأخلاقية تنتهي عند حلين هما :

١ - الاعتقاد بأن كل شيء مقدور على الإنسان .

٢ - فكرة الرواقية التي تدعو إلى الصبر . . . (١)

ولما جاءت المسيحية وصارت الدين الرسمي للامبراطورية الرومانية الشرقية المقدسة على يد الامبراطور قسطنطين الذي قيل أنه اعتنقها وهو على فراش الموت . وأمر بإدخال رعيته فيها عندئذ دخلت الإنسانية بعدها في عصور تسمى العصور الوسطى .

٢ - العصور الوسطى : تبتدىء من القرن الرابع الميلادي وتستمر حتى القرن الرابع عشر . كما سبق القول (٢) وفيها ارتبطت الفلسفة بالدين حيث جعلت تابعة له وخادمة . من أجل ذلك شغل الناس في هذه العصور بالتوفيق بين الفلسفة والدين . وفي القرن الثامن من هذه العصور ظهر فلاسفة الاسلام . . . فكانوا أسبق من أوروبا في معرفة الفلسفة اليونانية وعنهم أخذها الأوربيون .

● ويمكننا أن نميز في العصر المسيحي السمات الآتية :

#### الخاصة بالفلسفة :

أخذت مظهرين :

١ - انصرافها إلى مقدمة الدين .

(١) الأهواني - المصدر السابق - ص ٢٣/٢٤ .

(٢) وهي الفترة التي تبدأ بسقوط الدولة الرومانية الغربية ( ٤٧٦ م ) . ويسمى نصفها الأول بعصر آباء الكنيسة ، ونصفها الثاني بالعصر المدرسي . ويمتد هذا العصر المدرسي إلى قيام النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر .

از انبار : د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة هامش رقم ٢ ص ٥١ ،  
د . مراد وهبة : قصة الفلسفة ص ٣٧ ، أحمد أمين ، وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ج ١ ، ص ١٢٣ .

٢ - استغلالها شيئاً فشيئاً ..

لكن الدين المقام الأول .. فالشرع مقدم على العقل أو النقل  
مقدم على الفعل ..

وأخذ رجال الدين يوفقون بين ما عندهم من دين، وبين ما جاءت  
به الفلسفة .. واستعانوا بها ( أى الفلسفة ) على حرب الوثنية  
البرومانية .

● ولذلك سمعنا عن رجال الدين الذين مزجوا الدين بالفلسفة  
كالقديسين أوغسطين والقديس توماس الاكوينى . ولم نسمع عن  
فلاسفة خلص جديرين بهذا الاسم .

● ويمكننا أن نلاحظ على تعريف المسلمين جملة الملاحظات التالية :

\*\*\*

— معنى الفلسفة عند فلاسفة الاسلام :

برغم ما تضمن التراث العربى الفلسفى من وجوه الطرافة  
والابداع نلاحظ أن تعريف الفلسفة اليونانى قد تردد صداه عند  
فلاسفة الاسلام . فالكندى المتوفى عام ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م أطلق  
على الميتافيزيقا الفلسفة — الأولى وعلم الربوبية — ولما عرض  
الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م لتعريف الفلسفة فى كتابه :  
( الجمع بين رأيى الحكميين ) قال انها ( العلم بالموجودات بما هى  
موجودة ) وفرعها الى حكمة الهيئة وطبيعية ومنطقية ورياضية ،  
ورأى أن ليس بين موجودات العالم ثبىء الا والفلسفة فيه مدخل  
وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

● وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ — ١٠٣٧ م  
فى رسائله التسع فى الحكمة والطبيعات الى تعريف الفلسفة  
بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى

عليه ، على قدر الطاقة البشرية ، أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما يحى كذلك عن طريق النظر العقلى ، وفرع الفلسفة الى حكمة نظرية تتناول الأمور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالأمور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وقسم الحكمة العملية الى حكمة مدنية تغرض لما ينبغى أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبد ( وبقاء النوع الانسانى ، ) وهى المقصود بها سياسة الدولة ( والى حكمة منزلية تتناول ما ينبغى أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنظيم به المصلحة المنزلية ( وهو علم الاقتصاد ) والى حكمة خلقية تهدف الى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها ، والبرذائل وكيفية انتقائها وتستفاد بهذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الالهية ، وان كانت قوانينها وتطبيقاتها على الجزئيات انما تعرف بالنظر العقلى .

• • •

• أما الحكمة النظرية عنده فتفرع الى حكمة طبيعية تتعلق بما فى الحركة والتغير بما هو كذلك • وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجزده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطاً للتغير ، وحكمة تتصب على ما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، وان خالطه فبالعرض لأن ذاته مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها ، وهذه هى الفلسفة الأولى ( ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ) والفلسفة الالهية جزء منها ، ويراد بها معرفة الربوبية .

• ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من آداب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ولكن تخصيلها بالكمال انما يكون بالنظر العقلى على سبيل الحجة .

• وسينأتى مزيد بيان لكلام ابن سينا هنا على هذه النقطة عند كلامنا على فلسفته .

• أما بخصوص العلم الالهي فقد اتفق كل من الفارابي وابن سينا على أن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الالهي .  
 فالحكمة ( معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ... ) على حد قول الفارابي • أو هو كما يقول ابن سينا :  
 ( العلم بأول الأمور في الوجود وهو الحق الأول ، وأول الأمور على العموم وهو الوجود والوجود ، وهو أيضا الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم . فأنها أفضل علم أي اليقين بأفضل معلوم فأنها أفضل علم أي اليقين بأفضل معلوم — أي بالله تعالى وبالأسباب من بعده وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضا المعرفة بالله ) •

• ورد ابن رشد — في الغرب الاسلامي — رأى أرسطو في أن الفلسفة هي النظر في الوجود بما هو موجود •  
 وهكذا ساد الفكر الديني العصور الوسطى ومعه فلسفة أرسطو جنبا إلى جنب حتى مطلع العصر الحديث ••• حيث قامت ثورة ثقافية ضدها كما سبق الالماع الى ذلك •

٣ — وحين جاء القرن السابع عشر دخل تاريخ الفلسفة في طور جديد هو طور الفلسفة الحديثة على يد رجلين هما : فرنسيس بيكون الانجليزي ( ت ١٦٢٦ م ) • ورينييه ديكارت الفرنسي ( ت ١٦٥٠ م ) • بسبب تغير منهج البحث على يد كل منهما ، بعد أن تحرر المفكرون من سلطان الكنيسة وأرسطو فقد وضع أولهما أسس المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية بينما وضع ثانيهما أسس المنهج العقلي للبحث في الفلسفة وغيرها ، وبفضلهما اشتد نشاط العلماء والعلماء والمفكرين واشتعلت حماسهم ، وتنوعت أبحاثهم وتشعبت نظرياتهم ، وكان أكبر سمة للبحث الفلسفي بعدها هو البحث في أسس المعرفة البشرية من حيث مصادرها وطبيعتها ونقدها ، بل ونقد العقل البشري نفسه لمعرفة مدى قدرته وجدارته ••• وقد قام بهذا

فلاسفة عظام فى تاريخ الفكر تذكر منهم فى مجال المعرفة وعلى سبيل المثال ايس الا : جون لوك (ت ١٧٠٤ م) وباركلى (ت ١٧٥٣ م) ودافيد هيوم \*

وفى مجال نقد العقل : أما نوئيل كانط ( ت ١٨٠٤ م ) حتى جاء القرن لالتاسع عشر وظهر الفيلسوف الألمانى هيغل فبحث فى فلسفه التاريخ وترك فى ذلك أثرا فلسفيا ضخما على رأسه مذهبه فى المطلق وتطوره عبر التاريخ وفق منهج أطلق عليه ( منهج الديالكتيك ) الذى كان له أكبر الأثر فيما بعد على كارل ماركس مؤسس المذهب الفلسفى الذى يحمل اسمه والذى صار أساسا للشيعوية العالمية التى صارت هدفا يسعى اليه نظام الحكم فى كل من روسيا والصين ودول أخرى \*

وبمجيء القرن التاسع عشر هذا دخلت الفلسفة والفلاسفة فى طور جديد هو المسمى بالفلسفة المعاصرة التى أساسها الاهتمام بالانسان ومشكلاته : حريته ووجوده الواقعى \*\*\* فتعددت وجهات النظر هذا أيضا تعددا كبيرا أهمها أربع هى :

( أ ) وجهة نظر المدرسة الأمريكية وفلسفتها تسمى باسم الفلسفة العملية ويطلقون عليها اسم البرجماتية \* ومؤسسوا هذه الفلسفة هم : جون ديوى ( ت ١٩٥٢ م ) ووليم جيمس ( ت ١٩١٠ م ) وبيرس ( ت ١٩١٤ م ) وهؤلاء يجعلون الفلسفة عبارة عن البحث العقائى الموجه الى المنفعة العملية \* واعتبار المعرفة أداة العمل المنتج فأصبحت الفلسفة على يدهم هى أن ننظر فى الغايات والنتائج لا فى المبادئ والأسس التى تقوم عليها<sup>(١)</sup> \* لذلك هم يعدون كل فكرة لا تنتهى الى سلوك عملى فى دنيا الواقع

---

(١) تشارلز ساندرز بيرس ( مات ١٩١٤ م ) \*

هى فكرة باطلة • وطبقوا ذلك فى كل شىء حتى فى جانب الايمان  
والأخلاق • هذا اتجاه •

( ب ) اتجاه آخر فى الفلسفة المعاصرة هو الاتجاه الماركسى  
الذى يقوم على انكار كل ما هو روحى ويقرر بأن ( لا اله والكون مادة )  
ويجعل معنى الفلسفة عنده أنها الأمل على ( تغيير المواقع لا تفسيره  
والقضاء على الخرافات ) • قاصدا بذلك القضاء على المعنى القديم  
للفلسفة والقضاء أيضا على الدين ، الذى يسميه بالخرافات •

( ج ) كذا نجد فى عصرنا هذا أيضا الاتجاه الوجودى فى  
الفلسفة وهو الاتجاه الذى أرسى دعائمه فى الأصل ( كيركجارد ) •

ثم أرسى دعائمه فى قرننا العشرين هذا رجلان هما : مارتين  
هيديجر وجان بول سارتر وخلصا ما يذهب اليه هذا الاتجاه هو  
أن الفلسفة ليس مهمتها البحث عن الوجود كله • بل الصواب هو  
أن تكون مهمتها البحث عن الإنسان المشخص فى وجوده الحسى  
الواقعى ( أى فى حياته اليومية فى زحمة الكون من ناحية ، وفى علاقاته  
مع الآخرين من ناحية أخرى • وبذلك صارت الفلسفة فى هذا المذهب  
أو فى هذا الاتجاه عبارة عن منهج وصفى للتجربة الذاتية للإنسان  
الفرد • مع ذاته • • • أى وليس للمجتمع ، فهى بذلك تعارض الاتجاه  
الماركسى الذى يهتم بالمجتمع على حساب الفرد •

( د ) وأخيرا نصل الى رابع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وهو  
الاتجاه الوضعى المنطقى<sup>(١)</sup> ، الذى يقول بضرورة اخراج الفلسفة لامن

(١) هناك وضعية فقط وهى التى أرسى دعائمتها أوجست كونت  
فى القرن التاسع عشر وتقول بضرورة خضوع كل علم للتجربة • • •  
ووضعى منطقى هو هذا الذى نشرحه أعلاه •

دائرة البحث عن الكون كله. فحسب ، بل وإخراجها أيضا من دائرة البحث في العلوم ... لأن البحث عن الكون كله مضيعة للوقت فوق أنه صعب ولا فائدة منه ... والبحث في العلوم هو من شأن هذه العلوم التي انفصلت عن أمها الفلسفة واختصت بمناهج جديدة ، وأذن فلم يعد للفلسفة مجال مستقل . وهذا الأفضل أن تشتغل بالتحليل اللغوي للألفاظ لمعرفة أي هذه الألفاظ يناسب البحث العلمي التجريبي فيكون بذلك لم لفظا حقيقيا ، وأياها لا يكون . وجعلوا مقياس صواب الأفكار هو قابل التجربة حاليا أو مستقبلا وبذلك استبعدوا من دائرة الكلام المفهوم والمقبول كل لفظة لا تدل على فكرة يمكن تجربتها أو على الأقل يمكن تصور تجربتها . على أي نحو تكون ... ومن ثم فقد إنتهوا بهذا المقياس الى استبعاد ألفاظ مثل الجوهر والروح والنفس وكل الألفاظ

وإذا شئنا أن نجعل ما تقدم في سطور قليلة قلنا : كان معنى الفلاسفة قديما وعند اليونان هو : ( البحث عن طبائع الأشياء أي ( حقائقها ) بحثا عقليا مجردا ) وكان أخص ما يميز الفلسفة عندهم أنها لا تهدف الى دراسة فروع المعرفة المختلفة لذاتها بل لتكون أداة أو مادة ينشئ منها الفيلسوف مذهبه . وبذلك اعتبر أرسطو دراسة العلم لذاته أنها أشرف وأكرم من دراسته لتحقيق غايات عملية أو دينية . وبذلك رفع من شأن النظر على العمل (١) .

وكذا أطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه . النظرى من طبيعيات ورياضيات والهيأت . والعملى من أخلاق وسياسة وإقتصاد . واعتبرت الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم

---

(١) المقصود هنا أن التفكير العقلى كان عنده أفضل من العمل اليدوى لأن الأخير من شأن العبيد . وأرسطو فى الوقت نفسه كان رجلا واقعيا لا خياليا مثل أفلاطون إذ يحفل بالتجارب ويميل الى المحسوس ...



بما بعد الطبيعة ( الميتافيزيقا ) علم الموجودات بعلمها الأولى — أو علم الوجود بما هو كذلك مجردا عن كل تعيين ( توفيق الطويل — المرجع السابق ص ٣٥ ) •

ثم غلبت الروح الصوفية والدينية الشرقية على تفكير الفلاسفة بعده فظهرت الأفلاطونية المحدثة • والمذاهب الأخلاقية من أبيقورية ورواقية •

وفي العصور الوسطى : كان معنى الفلسفة هو البحث العقلي عن الحقيقة أيضا لذاتها • والدين ( لأنه كان له السيادة في تلك العصور ) هو البحث عن الحقيقة التي نزل بها الوحي في الكتب المقدسة • وبذلك كان أهم ما يميز الفلسفة في ذلك الوقت كان محاولة التوفيق بين الوحي والعقل • والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق • والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست الا تعبيرا عن العقل (١) •

أما الفلسفة الحديثة فقد اهتمت بالبحث في المعرفة التي للإنسان ••• للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الإدراك والأشياء • واتجهت فلسفة المحدثين إلى اعتبار المعرفة شاملة للوجود •

أما فلسفة المعاصرين فقد ضاقت بذلك كله وحولت التفكير العقلي إلى دراسة الإنسان في وجوده الواقعي واختلفت في هذا وجهات النظر بين البرجماتية والماركسية والوجودية والوضعية ••• كما سبق أن أوجزنا القول في كل منها •

---

(١) توفيق الطويل — استنساخ الفلسفة — طبعة الثالثة — القاهرة

١٩٥٨ م ، ص ٣٧ •

ولكن مع هذه الكثرة المتنوعة في تعاريف الفلسفة يمكننا القول أن التعريف القديم لازال له أنصار حتى في عصرنا هذا وهو التعريف الذي يذهب الى أن الفلسفة معناها النظرة العقلية الكلية المتعمقة للأشياء وأنها موقف من الحياة ... هي موقف بكل شأمل لا يختص بجانب دون آخر . وذلك قصدا الى مغرفة المبادئ القصوى التي تكمن وراء كل فرع من فروع الحياة<sup>(١)</sup> ... . (توفيق الطويل أسس الفلسفة ص ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠ ويحيى هويدى - مقدمة في الفلسفة العامة ٣٠ ، ٣١ ) .

ومن هنا صار للبحث الفلسفي جملة الخصائص الآتية :



(١) هناك مبادئ للأشياء وأخرى بعيدة : الأولى مثل أن يقال أن سبب المطر هو تجمع السحب واصطدامها بهواء بارد . فيحدث تكاثف وينزل المطر . والثانية هي أن نقول ومن الذي كان سببا في حدوث السحب ... فاذا كان الجواب هو بخار الماء في البحار والمحيطات . نعود نسأل ومن الذي سبب بخار الماء ؟ فاذا كان الجواب : حرارة الشمس . نعود فنسأل وما الذي سبب ذلك ؟ فاذا كان الجواب الشمس نفسها وأن من طبيعة حرارتها تسخين الأشياء . نعود ونسأل ومن الذي خلق الشمس وجعلها كذلك ؟ فاذا كان الجواب : الله تعالى هو الذي خلقها ... عند ذلك نقف . ونقول ان الله تعالى هو العلة البعيدة لنزول المطر .

## مقدمة ( ٢ ) :

### خصائص البحث الفلسفى

١ - البحث الفلسفى عبارة عن موقف كلى من الحياة • وذلك فى مقابل النظرة الجزئية التى تتعلق بهذا الشئ أو ذلك • وهى نظرة الفنان أو العالم • فانها نظرة جزئية الى هذا الشئ أو ذاك والفرق بينهما أن نظرة الفنان تعتبر ذاتية لأنها تتبع من ذات الفنان ورؤيته للأشياء وتأثيره بها وانعكاس ذلك التأثير عليه فى عواطفه وشعوره فيدبر عن ذلك بوسيلة فنية أو بأخرى مثل أن يرى الفنان غروب الشمس وجمال منظر الشفق فيعبر عن ذلك فى قصيدة شعرية أو فى لوحة فنية أو فى نغمة موسيقية أما العالم فإنه ينظر الى الأشياء الجزئية من خارج ذاته أى كما هى موضوعة أمامه فى الطبيعة دون أن أدخل فى هذه النظرة عواطفه وشعوره • هو الأشياء كما يجدها • • • ويبحث فيها هنا وهناك علة يهتدى الى القانون أو القوانين التى تعمل بمقتضاها هذه الظاهرة أو تلك • تلكم هى التفرقة المبدئية بين العالم والفنان • ومن الواضح أنهما يختلفان معا عن نظرة الفيلسوف التى تعلو على ذلك • • • اذ هى تبحث فى الأسباب الكامنة وراء الأشياء كلها • • • لا فى علم الطبيعة فقط ولا فى علم الكيمياء فقط بل فى الكون ككل • وحسبنا هذا هنا •

٢ - الميزة الثانية للتفكير الفلسفى أنه تفكير ينبعث من الدهشة • أعنى الدهشة الواعية اليقظة لكل ما يدور حولنا • هى دهشة تثير فينا الانتباه وحب الاستطلاع • والمثال على ذلك دهشة ( نيوتن ) عالم الطبيعة المشهور عندما رأى تفاحة تسقط من الشجرة على الأرض دون غيرها من التفاح ، فلغت ذلك نظره بشدة واعتبرها حدثا غير عادى وأخذ يفتش عن السبب فعرف أن ذلك بفعل شئ • • •

هر الجاذبية الأرضية • وعندئذ عرف هذا القانون ( قانون الجاذبية )  
منذ هـذه اللحظة •

وهكذا توالى اكتشافاته • ومثله فى ذلك مثل غيره من العلماء  
فى اكتشافاتهم ••• ان عقولهم ليست عادية ••• انها تقف عند  
ك شىء وتتساءل فى دهشة ما الذى جرى لهذا الشىء حتى حدث  
عنه كذا وكذا ••• الخ •

لكن دهشة الفيلسوف تختلف عن دهشة العالم أو الفنان اذ أن  
ذليهما ينظر للأشياء نظرة جزئية • أى ينظر نظرة محدودة لحدث  
واحد معين ••• لكن الفيلسوف عنده نظرة كلية أو دهشة كلية من  
الكون كله والوجود أجمع ••• هى دهشة من الحياة نفسها ••• لماذا  
هذا كله ••• السموات والأرضون • والانسان والحيوان والجماد  
بما فى ذلك الجبال والبحار والأنهار والمحيطات والطيور والأثمار  
والأزهار والموت والحياة ••• فيأخذ الفيلسوف يتساءل عن السر فى  
وجود ذلك كله • وما قيمته • والانسان نفسه ماذا عن دوره فى هـذه  
الحياة ؟ وماذا عن علاقته بالوجود ••• وبما يحيطه فيه من أشياء  
هذا الوجود ••• الى آخر هذه التساؤلات •

٣- الخاصية الثالثة : للتفكير الفلسفى هى هى التأمل : وهو تلك  
الخطوة العقلية التى يخلو فيها الفلاسفة الى أنفسهم يتأملون فيها  
وفيما يجرى حولهم من أحداث ، برغبة منهم فى أن يعمق الفيلسوف  
وعيه ، ويكتشف فى نفسه عناصر جديدة تجدون فاعليته ، وتجعله  
قادرا على العطاء والمشاركة فى حل مشاكل المجتمع • وهى بالطبع  
تختلف عن تأمل العالم والفنان ••• اذ أن كلا منهما يرجع فى تأمله  
الى اوقوف حول جزئية من جزئيات الواقع أو الحياة ••• الأول ينظر  
اليها بحواسه والثانى بعاطفته •••

٤ — الخاصية الرابعة : للتفكير الفلسفى هى : سعة الأفق وعدم  
الضييق بآراء الآخرين وقبوله للمناقشة فى آرائه •••

هذا هو مجمل خواص التفكير الفلسفى وبها يمكننا القول بأن الفلسفة ليست الا محاولة لفهم التفاعل بين الانسان والوجود الكلى •

وهذه هى مجمل تعريفات الفلسفة فى مختلف عصورها • انطلاقا من العصر اليونانى القديم حيث ظهرت هناك — كما هو رأى أغلب مؤرخى الفلسفة — من أنها نشأت لأول مرة على أرض اليونان وكان ذلك فى القرن السادس ق.م ، وكان أول المتفلسفين هو طاليس •• وجاء من بعده جملة فلاسفة يبحثون فى أصل العالم من أين جاء ؟ •• فنشأت على أساس هذا السؤال جملة مدارس فلسفية عرفت •• بفلسفة ما قبل سقراط •• ولا يتسع المقام هنا لاستعراضها ••

● هذا نن النقطة الأولى الخاصة بتعريف لفظة فلسفة ••

فاذا انتقلنا بعد ذلك الى النقطة الثانية وهى ما هو موضوع الفلسفة ؟ لاستطعنا القول بأن موضوع الفلسفة يمكن أخذه من جملة تعريفاتها السابقة وأنه يدور حول المباحث الآتية :

— مبحث الوجود ••

— نظرية المعرفة ••

— مبحث القيم : الحق — الخير — الجمال ••

— فلسفات العلوم : فلسفة القانون ، فلسفة الدين ، فلسفة

التاريخ ، فلسفة السياسة •••

\*\*\*



## الفصل الثانى

### مقدمات

#### الفلسفة الاسلامىة

##### أو مقدمات

#### التشكر الفلسفى فى الاسلام

مقدمة : لابد قبل الخوض فى تفاصيل الكلام عن الفلسفة عند المسلمين من الإشارة الى شيئين :

أولهما : بيان الحالة العقلية التى كان عليها العرب قبيل الاسلام •

وثانيهما : بيان الحالة الفكرية التى كان عليها العرب عند ظهور الاسلام •• وقبل أن يعرفوا الفلسفة •

يلى ذلك الكلام عن كيفية انتقال الفلسفة وعلومها الى العرب •• وهذا معناه الكلام على الترجمة والمترجمين ••

\*\*\*





## مظاهر الحياة العقلية عند العرب قبل معرفتهم بالفلسفة اليونانية

أولاً - قبل الاسلام : وهو العصر المسمى بالعصر الجاهلي :

كانت مظاهر الحياة العقلية للعرب قبل الاسلام تأخذ عدة صور منها اللغوى ومنها التفكير فى أمر العقيدة ... فمن المعروف أن العرب أمة مشهورة بالفصاحة والبلاغة والشعر ... انذى كان يعد حيوان العرب وبراءة صادقة لحيتها وهم من هذه الناحية لا يشق لهم غبار ... وقد خصصوا لذلك أسواقا معينة يتبارى فيها الخباء والشعراء وعينوا لها أوقاتا معلومة فى السنة . وكان من ذلك أسواق : عكاظ ومجنة وذو المجاز . . وكان من آثار ذلك أيضا المعلقة السبع المشهورة . كذلك كن عندهم معرفة بالأنساب ومعرفة بالأأنواء والسماء ومعرفة بشئ من الأخبار ، ومعرفة بشئ من الطب المبني على التجربة ... (١)

والى جانب ذلك كان للعرب صلة بأهل الأديان السماوية من يهود ونصارى . كما كان لهم أيضا صلة بغير هذين الدينين .

فقد كان يوجد فى الجزيرة العربية أهل الأديان الكتابية . كذا أصحاب الديانات البشرية . فاليهود كانوا موجودين فى يثرب وفى غيرها . والنصارى كانوا موجودين فى نجران وفى غيرها . كما كان يوجد عبدة الكواكب والمجوس القائلين بالهين : الله النور واله انظمة على مقربة منهم . هذا فضلا عن وجود من يعبد الملائكة

---

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام - الطبعة الثانية عشرة -

القاهرة ١٩٧٨ م ، ص ٤٨

والجن .. والأوثان ( الأصنام ) وهؤلاء الآخرون هم الأكثرون (٣) .

وفى تفصيل ذلك يروى المؤرخون أن ديانات عرب الجاهلية هى :

( أ ) الوثنية .. أى عبادة الأصنام سواء أكانت مصنوعة من الذهب أو الفضة أو غيرها ..

وكانت التلعية مقر أوثان العرب وأصنامهم ومن أشهرها :-  
( هبل ) الذى كان على صورة إنسان وكان مصنوعاً من العقيق الأحمر مكسور اليد اليمنى ..

● وكان من أصنامهم كذلك ( مناة ) وقد نصب على سبيل البحر الأخير بين مكة والمدينة وكان معظماً عند الأوس والخزرج بخاصة ..

● كذلك كان من أصنامهم ( اللات ) وكان له شهرة واسعة بين العرب الشماليين وبين عرب الحجاز أيضاً وعند ظهور الإسلام كان معبده فى مدينة الطائف .

● ومن بينها كذلك كان العزى .. ويظهر أنها كانت نخلة إلى الشرق من مكة — أو كانت بيتاً به نخلة قدسها العرب .. (٤)

وهذه الأوثان كانت تعبد إلى جانب الله تعالى وكان العرب يقولون عنها ( هن بنات الله ) و ( هن يشفعن إليه ) ويحكى عنهم القرآن ذلك ( والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون ) .  
( الزمر — ٣ )

(٣) أشار القرآن الكريم إلى ذلك كله فى آيات — منها آية سورة الحج .

(٤) يحيى هويدى — محاضرات فى الفلسفة الإسلامية —  
لقاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ ص ٢٧

● اذن لم تكن غالبية العرب زنادقة ملاحدة بل كانوا مشركين  
 ( وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ) \* ( يوسف - ١٠٦ )  
 ● وكان من بين العرب نفر قليل زنادقة أى ينكرون وجود الله ..  
 ويقولون : ( ما يهلكنا الا الدهر ) ..

... وبالتسوية المبعث : لم يكن يؤمن به من العرب الا قليل وأنكره  
 الأكثرون (٥) ..

.. (ب) فريق آخر من العرب اعتقدوا بأثر الجن في حياتهم حتى  
 تصوروهم آلهة وشركاء لله في ادارة دفة هذا الكون .. فعبدوهم ..

.. (ج) فريق آخر عبد الملائكة والجن معا : ..

ويصور القرآن الكريم ذلك كله في قوله : ( وجعلوا بينه وبين  
 الجنة نسبا ، ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون ) \* ( الصفات - ١٥٨ )  
 ● (و) ويومهم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة : أهؤلاء إياكم  
 كانوا يعبدون ؟ قالوا سبحانك : أنت ربنا من دونهم ، بل كانوا  
 يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون ) \* ( سبأ - ٤٠ - ٤١ )

● واعتقد الجاهليون بأن الملائكة اناث : فهم بنات الله ..  
 ( أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا ، انكم لتقولون  
 قولا عظيما ) \* ( الأسراء - ٤١ )  
 ( وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا لشهدوا خلقهم ..  
 ستكتب شهداءكم ويسألون ) .. ( الزخرف - ١٩ )

---

(٥) يحيى هويدى - المصدر السابق - ص ٢٩

### ( د ) الكهانة والكهان :

الكهان : هم رجال ذوو قدرة ومواهب على الاتصال بالآلهة والأرواح والاستئناس بها واسترضائها حتى تمنع الشر .

غذا استشارهم الناس في أمر مستقبل فهذه هي الكهانة الحقيقية .

أما إذا استشاروهم لمعرفة مكان الأشياء الضائعة ، أو للفترس في الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها فهذه هي العرافة .

ويتصل بالكهانة والعرافة : علوم القيافة والفراسة التي كان يمارسها الكهان أيضا ويشاركهم في ممارستها الناس العاديون .

— ومن طرق التنبؤ عند الكهان الاستقسام بالأزلام :  
أي السهام .

— ومن طرق التنبؤ عندهم أيضا : ( الزجر ) : أي زجر الطير .  
— وكفنوا — أي الجاهليون — يعتقدون في السحر أيضا وقدرة  
المسحرة على مداوة الإنسان من أمراض عديدة بطرد الأرواح الشريرة  
من جسم المريض وبخاصة المجنون .

( هـ ) أما عن عبادة الكواكب : فقد وجد من العرب فريق يعبدونها  
وهم الصائبة الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم .

— وأما عن ديانات فارس : فقد شاعت بين عرب الجاهلية  
عن طريق ذوالقنطرة إلى اليمن في الجنوب حينما وإلى حدود فارس  
في الشمال حينما آخر .

وقد عرف العرب من هذه الديانة عبادة الفار .

---

(٦) يبيّن تويدى المصدر السابق : ص ٣٦/٣٧

## ( و ) وأما عن اليهودية :

فقد دخلت اليهودية بلاد العرب في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ... جاؤا من فلسطين .. أما للسبب ضيق سبل الرزق عليهم فيها .. أو بسبب هجوم الرومان على فلسطين ... واستقروا في المدينة ( أو يثرب ) واشتغلوا بالتجارة واقتنوا الضياع والأموال .  
( هويدي - ٦٣ )

## ( ز ) وأما عن النصرانية :

فقد دخلت بلاد العرب عن طريق التبشير أولا : ثم عن طريق تجارة الرقيق الأبيض ثانيا : وكان اتصال عرب الحجاز في مكة والطائف بأهل البصرة فعرفوا عنهم النصرانية أما الذين فقد عرفت النصرانية في نجران ..

ولما لم ترض هذه العقائد بعض أصحاب العقول المتحررة من أسر التقليد تركوها . وقرروا البحث عن الدين الصحيح عليهم يدركونه ... قبيحتقونه ويستريحون من هذا الثبك المبرح . الذي ألم بهم ، ومن هذه الحيرة التي سدت عليهم منافذ الراحة .

اجتمع هؤلاء النفر معا ، وتباحثوا الأمر ثم قرروا الخروج من مكة الى بلاد الله الواسعة عليهم يصيرون الدين الصحيح . وهم : ورقة بن نوفل ، وعبد الله بن جحش بن رثاب ، وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل ، وأبو قيس بن أنس ، وخالد بن سنان العبسي ، وأممية بن أبي الصلت الشاعر المشهور على خلاف بين المؤرخين في أسماء بعضهم وعددهم (٧) .

---

(٧) انظر : عبد الجليم محمود - التفكير الفلسفي في الاسلام

ج ١ ، ص ١١

ومحمد علي أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام

ج ١ ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٧

( ح ) وقد عرف هؤلاء في التاريخ باسم ( الحنفاء ) : لأنهم وحدوا الدين الصحيح هو ملة سيدنا إبراهيم المسماة باسم الحنفية ... فاعتنقوه • ومنهم من أنصرف الى دين آخر كما لم يجد من يعلمه أمر هذا الدين •

( ط ) والى جانب ذلك كان يوجد طائفة أخرى في المغرب وفي مكة بالذات تسمى ( الحمس ) • وهم الذين نذروا أنفسهم للدين أو نذروهم آبائهم له • فصاروا من أجل ذلك يخدمون البيت الحرام والحجيج اذا ما وفدوا حيث يسهرون على راحتهم أيام الحج • وكان هؤلاء الخمس يمتنعون عن أكل الطعام الذي يحملونه معهم الى الحرم • كما كانوا لا يدخلون بيوتا من النساء ، ولا يستظلون الا في بيوت من آدمى من جلود الابل • • • • • ولا يأكلوا اللحم ، ولا ينطوفوا بملابس عصوا الله فيها ولا يغادرها الى غيرها من أماكن المشاعر زاعمين أن مكة هي فقط البلد الحرام ولا يجوز الخروج منها الى غيرها بالنسبة لهم • وقد حدث هذا الزعم منهم في آخر الأمر • ولما قدم بهم العهد على ذلك صار من يطوف بالبيت من غيرهم لا يطوف الا بملابس لم يعصوا الله فيها مثل ( الحمس ) فاذ لم يجدوها • • • • • طافوا عرايا • وكان من عادتهم ألا يدخلوا البيوت من أبوابها • • • • • وقد أبطل الاسلام ذلك كله •

وكان يوجد الى جانب هؤلاء الحنفاء وأولئك الحمس ، فريق آخر من العرب تميز بوجود الرأي وشبهة الإصابة في القول والعمل ، وسداد التفكير • • • • • حتى جعلهم الناس لهم في الشجائد يرجعون

---

( ٨ ) سيرة ابن هشام ج ١ حديث الحمس — الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية — القاهرة سنة ١٣٢١ ص ١٧٩  
— ويحيى دويدى : محاضرات في الفلسفة الإسلامية — ص ١٠٢

ألى رأيهم يسترشدون به كلما حز بهم أمر أو نزل بهم مكروه...  
أو ضيق أولئك هم ( الحكماء ) :

ويدخل فى هؤلاء الحكماء أيضا الأطباء ، لما كان لهم من العلم  
والتجربة ونفوذ الكلمة .

ويراد بالحكمة التى ينسب اليها هؤلاء الحكماء معنى مختلف  
عما وجدناه عند فلاسفة اليونان . فهى فى اللغة العربية يقصد بها  
عند ذكر هؤلاء الحكماء الذين ظهروا قبل الاسلام فى العرب ...  
( اتقان فى العلم والعمل يمتنع معه الزيف والفساد والجور ، أو هى  
العلم الكامل النافع . أو هى اسم للعلم المتقن والعمل به وضده  
السفة ... وهو العمل على خلاف موجب العقل وضده العلم لا الجهل .  
وبذلك يكون الحكيم هو العاقل الخبير الماهر ... وهو المعنى العبرى  
وقبل ذلك الآرامى .

فصاحب الحكمة بناء على هذا هو المصيب برأيه الذى يقضى  
على شىء بشىء فيقول : هو كذا وليس بكذا وهو الذى يحسن دقائق  
الصناعات ويعتقنها .

وقد ورد فى الحديث : ( ان من الشجر لحكمة ) أى أن فى  
الشجر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه وينهى عنهما . ولذا قيل :  
أراد به المواعظ والأمثال التى ينتفع بها الناس . ويروى أن من الشجر  
لحكما . وقد سمي الأغشى قصيدته الحكمة حكمية أى ذات حكمة فقال :

وغريبة دأتى الملوك حكمة قد قلتها ( شعر ) ليقال من ذاقها لها  
وعند العرب أيضا من معانى الحكيم الحاكم : وهو انقضى أو هو الذى  
يحكم الأشياء ويعتقنها . كما أن من معانى الحكمة عندهم أيضا :  
العدل . ورجل حكيم أى عادل . وخلاصة ما ذكره من تعاريف كثيرة

للحكمة هو الدلالة على التبصر فى الأمور ، واستقراء الحوادث ودراستها لاستخراج التجارب منها ، والحكم بموجبها • ومن هنا أدخلوا الحكم بين الناس والنظر فى الأحكام فى جملة أمور الحكمة • وهذا المعنى كان معروفا أيضا لدى غير العرب من أمم الشرق القديم (٩) •

هذا المعنى الذى أوردناه للحكمة والحكماء هنا ليس هو المقصود من كلمة ( حكمة ) اليونانية تماما ••• حتى وان سمي العرب والمشرقيون عموما فلاسفة اليونان باسم الحكماء (١٠) • ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نرادف بين ( الحكمة ) وبين ( الفلسفة ) لأن بين الاثنين فرقا كبيرا فى المفهوم هو نفس الفرق الذى بين ( الفيلسوف ) و ( الحكيم ) اذ بينها تباين كبير فى أسلوب البحث ، وفى كيفية التوصل الى النتائج المعرفة وفى مفهوم كل واحد منها لهدف الآخر وفى الغاية القصوى من كل منهما •

فالغاية من الحكمة : العبرة والاتعاظ ، والأخذ بما جاء فيها من حكم ، أى غايات عملية وتأديبية بينما الغاية من الفلسفة البحث عن معنى الكون وعما يكون وراء الطبيعة من خفايا غير مكتشفة وأسرار • وذلك على النحو المسابق للإشارة اليه (١١) •

---

(٩) تجد فى الثوراة اصحاحات مثل الأمثال وأيوب ونشيد الانشاد وغيرها ملئت حكمة • كما تجد فى الآرامية لفظة ( هكيمو ) بمعنى عالم • — انظر : جواد على — الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٨ ، ص ٣٣٦

(١٠) لكن هناك فى اليونان وجد حكماء قبيل الفلاسفة وكانوا يسمون الحكماء السبعة ومنهم سولون المشرع • وربما كانوا هم وحكماء العرب مشتركين فى معنى واحد • لكن ليسوا هم الفلاسفة الذين ظهوروا فيما بعد — على أية حال •

(١١) انظر : جواد على — المصدر السابق نفس المكان •



هذا فضلا عن أن الحكمة التي هي بمعنى الفلسفة انما تأتى بعد التروى ( انتفكير العميق ) فى النظر الى الأشياء نظرة كلية خاصة لمعرفة الأسباب البعيدة وراءها الخ ما قدّمنا ذكره بينما الحكمة عند العرب كانت ( فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالفتنات ) فيما يقوله الشهرستاني (١٢) .

ومن هؤلاء الحكماء العرب نذكر :

١ - عامر بن الظرب : ومن حكمة قوله : ( انى ما رأيت شيئا قط خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعا الا مصنوعا ، ولا جائيا الا ذاهبا . ولو كان يهتيت الناس الداء لأحياهم الدواء ) . يريد بذلك اثبات وجود الله تعالى ومن حكمه أيضا : ( الراى نايئم ، والهوى يقظان ، فمن هنالك يغلب الهوى الراى ) .

٢ - اكثم بين صيفى بن رياح من بنى تميم . ومن حكمه قوله : ( مقتل الرجل بين فكيه ) ( يعنى لسانه ) وقوله : ( تناءوا فى الديار وتواصلوا فى المزار ) وهو قوله أيضا : ( تناءوا فى الديار وتواصلوا فى المزار ) وهو قوله أيضا : ( تباعدوا فى الديار ، تقاربوا فى العودة ) . وقوله : ( ويل للشجى ) ( أى الذى عنده هم وفكر ) من الخلى ( أى الذى هو فارغ من الهم والفكر ) .

٣ - ومنهم قس بن ساعدة الآيادى : الخطيب المشهور وقد رآه النبي ﷺ قبيل البعثة . ويروون عنه قوله : اذا خاصمت فأعدل ، واذا قيلت فأصدق . ولا تستود عن شرك أحدا ، فانك ان فعلت لم تزل وبجلا وكان بالخيار ، ان جنى عليك كنت أهلا لذلك ، وان وفى لك كان الممدوح دونك وكن عفا العدية مشترك الغنى تيسد قومك ) الى غير

(١٢) انظر : المال والنحل القسم الثانى تخريج محمد فتح الله

ابن بدران طبعة الأنجلو المصرية - ص ٦٤ ، بدون تاريخ .

ذلك من أمثال نسبوتها إليه (١٣) .

٤ - ومنهم زهير بن أبى سلمى الشاعر المشهور . وغير هؤلاء يوجد كثيرون أيضا . منهم عبد المطلب جد النبي ﷺ الذي منع نكاح المحارم ، وأمر بقطع يد السارق ، ونهى عن قتل المؤودة .

ومن الحكمة عند العرب المثل أيضا وجمعه أمثال . والمراد به أقوال مختصرة يراعى فيها الإيجاز والبلاغة والتأثير وقد يكون المثل كلمتين وقد يكون أكثر من ذلك .

ومن أمثلهم القديمة المشهورة حتى اليوم : ( آخر الدواء الدى ) و ( آخر الطب الكى ) .

ومن الأمثال التى نسبوها للحكيم : ( اكثم بن صيفى ) المقدم ذكره قوله : ( رب عجلة تهب ريثا ، وأدرعوا الليل ثان الليل أعفى للويل ، ولا جماعة لمن اختلف وأسرع العقوبات عقوبة البغى ، وشر النصرة التعدى . ورب قول أنفذ من صول . والنحر حروف إن مسسه الضر ) (١٤) وغير ذلك . ( الفصل فى تاريخ العرب ج ٨ ، ص ٣٦٣ ) .

هذا كله علاوة على نبوغ العرب فى اللغة والشعر :

على نحو ما هو معروف وكما نسبق القول .

والخلاصة أن شبه الجزيرة العربية كان يموج بتيارات روحية شتى تتلاقى عند نقطة واحدة هى الشعور بالحاجة الى عقيدة من السماء ترسى وعائهم الايمان الصحيح ، وترسم طريق الهدى للتائهين فى بيداء الضلال .

(١٣) جواد على ( الدكتور ) الفصل فى تاريخ العرب قيث

الاسلام . ج ٨ ص ٣٥٨ ، ٣٦٢

(١٤) الفصل فى تاريخ العرب ج ٨ ص ٣٦٣

... وكانت. هذه النزعات المختلفة التي تجتمعت وتلبدت سحبا قبيل ظهور الاسلام تشكل ارهاضا أو تمهيدا كان لابد منه لكي تأتى رسالة الدين المجذبة على أرض ممهدة للدعوة وتعنى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات (١٥) .

\*\*\*

### ثانياً — العرب عند ظهور الاسلام :

لم يكن العرب عند ظهور الاسلام فى سذاجة الجماعات الانسانية الأولى من الناحية الفكرية التى تهمنا يدل على ذلك ما سبق أن ذكرناه عن دياناتهم وعن آثارتهم الأدبية . وكان بين أهل هذه الأديان جدال ونزاع وكان هذا الجدال يقتاول بالضرورة شئون الإلهوية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح . ألى آخر ما قدمنا كل ذلك يدل على أن العرب عندئذ كان يتشبعون بأنواع من النظر العقلى يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العملية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الإلهية . وقدم العالم أو حدوثه ، والأرواح والملائكة والسجن والبعث . وقد أشار الى ذلك القرآن الكريم فى آيات كثيرة وفى مواضع مستعدة منه . ومن ذلك قوله تعالى : ( وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ) (١٦) ففى ذلك إشارة الى أصحاب مذهب قدم العالم وإنكار أصانع ، وقوله : ( وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ : أَهَؤُلَاءِ أَيْكُمُ الَّذِينَ يَعْبُدُونَ ؟ — قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيْنَا مِنْ دُونِهِمْ ) كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون (١٧) . وقوله تعالى : مشهرا الى منكرى البعث : ( أَثْنًا مَتْنًا وَكُنَّا تَرَابًا ) ذلك رجع علينا

(١٥) محمد على أبو ريان ( الدكتور ) : تاريخ الفكر الفلسفى

فى الاسلام ، ط . اسكندرية ١٩٨٣ م ، ص ٤٣

(١٦) سورة الباقية آية ٢٤

(١٧) سورة سبأ آية ٤٠

بعبدا (١٨) . وفى معرض حكاية قصة سيدنا ابراهيم الخليل  
( عليه السلام ) تعرض القرآن لذكر موقفه من عبادة الكواكب ورقصة  
لها لأنها ( تأفل ) وهذا منه لينسبه قومه الذين يعبدونها الى حظ  
اتجاههم هذا (١٩) .

أما باقى الأديان الأخرى التى كانت معروفة فى جزيرة العرب  
فقد أشارت اليها آية سورة الحج وهى قوله تعالى : ( ان الذين آمنوا  
والذين هادوا والمصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ، ان  
يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شئ شهيد ) (٢٠) .

وعندما جاء الاسلام جاءهم بجملة من العقائد تنظم حياتهم  
كلها وذلك لأنها تشمل أمر العقيدة الدينية التى تتخاطب العقل أيضا  
انى جانب القلب ... وهى عقيدة الايمان بالله وما ذكر معه من وجوب  
الايمان بالأنبياء السابقين والكتب التى أنزلت عليهم ، وكذا الايمان  
باليوم الآخر ... الخ ... يضاف الى ذلك : نظمها وتشريعات أخرى  
تتناول أدق حياة الانسان سواء فى تقرده مع نفسه أو فى اشتراكه  
مع غيره أو حتى فى صلته بربه . وهى لذلك تتناول مسائل العبادات  
والعاملات ، وهذه يدخل فيها المسائل الاقتصادية والمالية كلها ...  
وتسئون الأسرة ، والقانون الجنائى وكذا قانون حماية الأغراض  
والأسر وهم المعروفان فى الفقه الاسلامى باسم ( الجنائيات والحدود )  
وهذه كلها يضاف اليها قواعد تنظيم سلوك الناس أفرادا وجماعات  
وتعلمهم الآداب النحسنة ... وتلك هى قواعد الأخلاق ...

هذه المسائل كلها تدخل ضمن اطار واحد اسممه ( الدين )  
وهو لذلك ينقسم الى قسمين كبيرين هما : العقيدة - والشريعة .

(١٨) سورة ق آية ٣

(١٩) انظر الآيات ٧٥ - ٧٨ من سورة الأنعام .

(٢٠) سورة الحج آية ١٧

والأولى هي ما يسمى أيضا بجانب الايمان أو الاعتقاد والثانية هي ما يسمى بجانب العمل أو الشريعة وكانت هذه ثورة شاملة فى حياة العرب دلها . . . . . ولما دونت العلوم فيما بعد ، صار لكل جانب من هذه الجوانب علم خاص بها يدرسها ويقعد القواعد ويقيم النظريات لها . فنشأ لذلك علوم اسلامية صميمة هي علم التوحيد وهو يدرس مسائل العبادات والمعاملات . مثل الاعتقادات . وعلم الفقه وهو يدرس مسائل العبادات والمعاملات بأنواعها . وهو من أجل ذلك يسمى بـ ( القانون الإسلامى ) . وعلم التصوف وهو يدرس الأخلاق الإسلامية والسلوك ويتعمق في معرفة على النفس الأخلاقية تمهيدا لعلاجها بالآداب الإسلامية ودعتها. الضرورة الى وجود علم منهجى يبحث في نظام وطرق الاستنباط للأحكام في المسائل الفقهية العملية ، لكنه لم يلبث أن طبق بعد ذلك في مسائل الاعتقاد أيضا ، لأنه يتضمن قواعد عقلية خاصة ، فهو من ثم يعد منطقا خاصا بالعلوم الإسلامية ذلكم هو علم أصول الفقه . ومن أجل ذلك صارت العلوم الشرعية الرئيسية في الإسلام والتي تدور حول الأحكام المأخوذة من النصوص الشرعية الموجودة في الكتاب والسنة أربع هي :

١ - علم التوحيد .

٢ - علم الفقه .

٣ - التصوف .

٤ - علم أصول الفقه (٢١) .

والأول والرابع علمان عقليان . . . . . والثاني والثالث علمان عمليان . أما العلوم التي تدور حول النص ذاته فهي علوم القرآن وعلوم

(٢١) علم التوحيد وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم التصوف .

السنة ... أو علوم الحديث • هذان الجانبان الرئيسيان في الاسلام :  
العقيدة والشريعة • لم يحدث خلاف بين المسلمين ولا مناقشات بشأن  
الجانب الأول لأنه يعتبر من أساسيات الدين ومسلماته • وانما الذي  
حدث فيه اختلاف وآراء واجتهادات انما هو الجانب الثاني : المسمى  
بالشريعة في مقابل الجانب الأول المسمى بالعقيدة •

وسبب هذا الاختلاف يرجع الى أن هذا الجانب قد استوفى  
الشارع الحكيم ( الله تعالى ) أصوله ، ثم ترك للنظر والاجتهاد  
تفصيله<sup>(٢٢)</sup> • وجاءت السنة فبينت تفاصيل هذا الاجمال ...  
وبعد ذلك جرت حوادث ووقائع لم يبد فيها نص في الكتاب ولا في  
السنة ... فاجتهد في معرفة أحكامها علماء الأمة وفقهاؤها ...

ومن أجل ذلك شرع الجدل في الفقه والمناظرة فيه لأن مجال  
الاجتهاد فيه وارد ... أما مجال العقيدة والايمان بالله • فقد منع  
المسلمون من الجدل في ذلك على نحو ما سبق ... لأن الله تعالى  
لا يوصف عند الجماعة — أهل السنة — إلا بما وصف به نفسه •  
أو وصفه به رسوله • أو أجمعت عليه الأمة • وليس كمثل شيء  
فيدرك بقياس أو ادعاء نظر لذلك لم يكن غريباً أن يتنازع الصحابة  
في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات الأمة • لكنهم لم يتنازعوا  
بحمد الله في مسألة من مسائل الأسماء والصفات وأفعال الانسان ...  
بأن كلهم على ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة • من أولهم الى  
آخرهم • لأنهم كانوا يرون الا سبيل لتقرير العقائد الا الوحي •  
... أما العقل فمعزول عن الشرع وأنظاره كما يقول ابن خلدون في  
المقدمة<sup>(٢٣)</sup> •

---

(٢٢) مصطفى عبد الرزاق — المصدر السابق — ص ١١٤

(٢٣) مصطفى عبد الرزاق — المصدر السابق — ص ١٣٧

ولأنهم أيضاً كانوا يرون أن المتناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين • وقد أدى اجتهادهم هذا في مسائل الفقه إلى ظهور ما عرف باسم «أهل الرأي» و «أهل الحديث» (٢٤) • بعبارة أخرى ظهر هنا في مجال الفقه الاجتهاد بالرأي والقياس • • • • • وتلك خطوة لها دلالتها في تاريخ التفكير العقلي ونطوره في الاسلام • تتبع هذا أو صاحبه اختلاف بين المسلمين في مسائل أخرى سياسية بدأت على صورة مناقشات كلامية في أول الأمر كالذي حدث في سقيفه بنى ساعدة بين المهاجرين والأنصار وانتهت بببيعة أبي بكر • • • • • لكنها أخذت صورة أخرى بعد ذلك هي صورة الخلاف الحاد الذي أدى إلى امتشاق الحسام وخوض غمار الحرب • وذلك على نحو ما حدث بين سيدنا علي رضي الله عنه ومعاوية وكما يقول الشهرستاني ( لم يسيل سيف في الاسلام على قاعدة دينية كما سل في مسأله الامامة ) (٢٥) • وهو الخلاف الذي أدى إلى ظهور الأحزاب السياسية الدينية في الاسلام • مثل الشيعة والخوارج • وإلى ظهور الفرق الدينية مثل المرجئة • • • • • وإلى هنا كان الخلاف بعيداً عن مسائل الاعتقاد •

لكن الأمور أخذت تتجه بعد ذلك وجهة أخرى فتناول مسائل الخلاف والمناقشات بين هذه الأحزاب والفرق الدينية مسائل تتعلق بالآقيدة مثل حكم مرتكب الكبيرة مؤمن هو أم كافر ؟ ومثل تبرير أعمال بنى أمية وظلمهم وأن ذلك جرى بقدر الله • • • • • وهنا ظهرت

(٢٤) أصحاب الرأي والقياس وهم أهل العراق • وأهل الحديث وهم أهل الحجاز • ومقدم جماعة أهل الرأي هو أبو حنيفة النعمان صاحب المذهب المتوفى ١٥٠ هـ • أما أهل الحديث فإمامهم مالك بن أنس المتوفى ١٧٩ — ٧٩٥ م •

انظر : مصطفى عبد الرزاق — التمهيد ص ٢٠٥ ، ٢١٣

(٢٥) الشهرستاني — الملل والنحل •

مشكلة حرية الانسان في أفعاله : أحر دو أم مجبور ؟ • وظهرت على أيدي أناس كل منهم يدافع عن وجهة نظره بنصوص تشهد له • • • وكان هذا مبدأ الخلاف في مسائل العقائد • • • وكان ذلك في عهد الصحابة وذلك يدل عليه قول ابن عمر لما جاءه يقرئه السلام عن رجل من أهل الشهاد قال ابن عمر : ( انه بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر فان كان قد أحدث فلا تقرأ مني عليه السلام ) (٢٦) • أما قبل ذلك : أعنى عصر النبي نفسه ﷺ • فقد منع المسلمون من المناقشة في مثل هذه المسائل والتي تدور حول دات الله تعالى ما هي ؟ وجول القدر • أي حرية الانسان • • • من عدمه • ووردت في ذلك نصوص تدل على منع الرسول ﷺ من ذلك (٢٧) خوفا على المسلمين من الوقوع في الفتن كالأهم السابقة • وأيضا لأن أصول الايمان من اعتقاد في الله وبأقوى الأصول هي أمور أساسية جاء بها القرآن وسلم بها المؤمن طبقا لما ورد في القرآن • وفيها ( ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) • إلى غير ذلك من آيات • وكل الأدلة التي ورد بها القرآن في اثبات الربوبية والوحدانية وأسماء الرب وصفاته • • • الخ لا تخالف العقل • وليس فيها ابتدعه من جاؤا بعد ذلك من أدلة

(٢٦) د • عبد الحليم محمود ( التفكير الفلسفي في الإسلام ص ١٣٢ ) د • أحمد أمين : فجر الإسلام ص ٢٨٤ • . (٢٧) الروايات هنا كثيرة ومنها قول الرسول ﷺ لمن خرج عليهم من أصحابه ووجدتهم يتراجعون في القدر فقال مغضبا : ( يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضله ببعض • • • ) الحديث من طريق عمر بن شعيب عن أبيه عن جده • وهناك رواية أخرى في هذا المعنى عن أبي هريرة وفيها قول الرسول ﷺ لمن تنازعوا في القدر ( أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم • • • الخ الحديث • • • ويوجد طرق أخرى لهذا الحديث وكلها في هذا المعنى :: ذم الكلام وأهله لشيخ الإسلام أبي اسماعيل الهروي نقلا عن مصطفى عبد الرزاق • • • ص ٢٨٣ المصدر السابق •



وبراهين ... تخالف الشرع أى اتفاق مع العقل ولا مع الشرع ...  
فيما يقوله ابن تيمية فى كتاب الايمان ص ١٤٥ •

ومن أجل ذلك فهى ليست مجالا للتساؤل ... ومن ثم صارت  
أسمى من الشك أو البحث فيها فى العهد النبوى وأوائل عصر الخلفاء  
الراشدين •

أما بعد عصر النبى نفسه ( ﷺ ) فقد ظهر الخلاف فى هذه  
المسائل : حرية الانسان فى أفعاله وكان ذلك على يد القدرية (٢٨) •

وانكار كون الصفات زائدة على الذات ... على يد الجهمية (٢٩) •

ثم يتبع ذلك ظهور المعتزلة وتأسيس علم الكلام على أيديهم وكان

---

(٢٨) أول من تكلم فى القدر ودعا اليه هو معبد الجهنى الذى  
دعا إلى القول بحرية الارادة فى الانسان وأنكر كونه مجبورا وتبعه  
أبو مروان غيلان الدمشقى ، وقتل غيلان ١٢٥ هـ على يد هشام بن  
عبد الملك •

(٢٩) الجهمية هم أتباع جهم بن صفوان وكان يقول ان الانسان  
مجبور وأنه لا اختيار له ولا قدرة وإنما ذو كريمة معلقة فى الهواء  
وقال أيضا بنفى الصفات عن الله • وأول ما ورد عن ذلك فى القرآن •  
وقد ذابت القدرية والجهمية فى غيرهما من المذاهب ولم يعد لهما  
وجود مستقلا • وظهر على أثرهما مذهب المعتزلة ، وكثيرا ما يسمى  
المعتزلة بالقدرية لقولهم بحرية الانسان مثل ما كان يقول معبد الجهنى  
وغيلان الدمشقى الذين سمى مذهبهما باسم القدرية على نحو ما سبق  
القول • وكذلك كان يسمى المعتزلة أحيانا باسم الجهمية لمساكنهم  
لجهم بن صفوان فى قوله بنفى الصفات فقط والا فهو من القائلين  
بالجبر. وهم لم يتابعوه فى ذلك •

(: أحمد أمين :/ فخر الاسلام ص ٢٨٦ / ٨٧ ) •

ذلك فى حدود المائة من الهجرة • لأن واصل بن عطاء مؤسس  
( المعتزلة ) كانت وفاته ١٣١ هـ = ( ٧٤٨ - ٧٤٩ ) وولادته كانت  
٨٠ هـ = ( ٦٩٩ م ) فيكون زمن طلبه العلم وقدرته على الاجتهاد فى  
حدود المائة تقريبا •

ولما عجز علم الكلام فيما بعد عن مجاراة خصوم الاسلام وأعدائه  
فى قوة جدلهم ووجد المدافعون عن الاسلام وهم المعتزلة أن أولئك  
الأعداء من يهود ونصار وغيرهم مسلحون فى جدلهم بسلاح المنطق  
اليونانى - اضطروا هم الآخرون الى أن يتسلحوا بسلاح هذا المنطق  
فكان ذلك بداية لقراءتهم علوم الفلسفة • لأن المنطق جزء منها •  
وكانت هذه البداية طلبية لهذه الحاجة العملية الملحة فى مواجهة  
الخصم ثم ما لبثوا بعد ذلك أن أقبلوا على دراسة الفلسفة نفسها  
لذاتها لشغفهم بالمباحث النظرية والأنظار العقلية ولتشوفهم الى معرفة  
ما عند غيرهم من علوم وهذا ما يحدث فى كل أمة عندما تتحضر فكان  
من ذلك نبوغ بعض زعمائهم فى الفلسفة وبدى دخول الفلسفة فى  
الفكر الاسلامى • ومن هؤلاء الزعماء نذكر :

الأنطام الذى عرف أرسطو عن طريق كتبه التى ترجمت  
فى بداية عصر الترجمة ، وفى الدور الأول من هذا العصر والجاحظ  
• الذى تشير كتبه كثيرا الى أرسطو على نحو ما نراه فى كتابه  
( الحيوان ) •

وفى ذلك يقول أحد الباحثين : ان الفلسفة اليونانية عرفها  
المسلمون قبل عصر الترجمة الرسمى بدليل أن المتكلمين الأوائل من  
أهبال أبى الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما كانت لهم معرفة  
واسعة بالفلسفة اليونانية وتناولوا لمصطلحات فلسفية تدل على أن  
حركة الاتصال قد تمت من قبل (٣٠) •

---

(٣٠) على ساهى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام

ج ١ ص ٧٥ •

● لكن ما قام به المتكلمون من بحوث ميتافيزيقية كان أمراً مختلفاً عن الفلاسفة المشائية الميتافيزيقية في كثير من أصولها ويستمد من القرآن مادته لا من فلاسفة اليونان •

● اذن هناك بحوث ميتافيزيقية أقام القرآن والسنة أصولها — وهي تختلف عن ميتافيزيقا اليونان •• وهذه الأصول الاسلامية هي :

● الله : ذات وله أسماء : فكان لابد أن يتساءل المسلمون ما هي حقيقة الذات ( وحقيقة الاسم ) • ولابد أن يحددوا الصلة بين الاثنين •

● ومن الله وذاته وصفاته : اتجهوا الى البحث في العالم : ولما كان الاسلام يقرر خلق العالم من لا شيء فقد اتجه المسلمون الى البحث في ( حدوث المادة ) وأن يضعوا المذهب الفلسفي •

● وتكلم القرآن عن ( اختيار الانسان وجبره ) ، فكان على المسلمين أن يقيموا مذاهبهم في حرية الإرادة الانسانية أو في عدم حريتها •• الخ •

● هذه المسائل خاص فيها علماء الاسلام أو البعض منهم نتيجة عوامل خارجية دعتهم الى تفسير هذه المشاكل •• بعد أن كانت موجودة في القرآن والسنة ومحل ايمان وتسليم دون خوض في تفاصيلها •

واذن فالمسائل الميتافيزيقية كانت موجودة في الاسلام أصلاً — وانما الجديد الذي قام به بعض علماء الاسلام ( أى المتكلمون ) هو تفسيرها •• وهذا التفسير ألجأهم انية عوامل خارجية •• ولكن أصول المسائل جاء بها الاسلام<sup>(٣١)</sup> :

---

(٣١) على سامي الغنار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام

● بعد ذلك جاءت الترجمة فعرف المسلمون كتب الفلاسفة ..  
من باب واسع .. ساعد على ذلك وجود مراكز فلسفية متعددة قريبة  
من بلاد الاسلام بل وفي البلاد التي فتحها المسلمون - فخلق  
نظرة على كل :

\* \* \*

### أولا - الترجمة :

مرت الترجمة بمراحل هي :

١ - المرحلة الأولى : في العصر الأموي : وقد كان خالد بن يزيد  
ابن معاوية ( المتوفى سنة ٨٥ هـ - ٧٠٤ م ) ويسمى حكيم آل مروان  
هو أول من ترجم له الكتب في الاسلام ، وكان اهتمامه منصبا حول  
كتب الكيمياء بالذات والتي كانت تسمى في عصره بـ ( الصنعة )  
استغالا منه بالعلم .. الخ .. لحبه له من ناحية . وانصرفا عن السياسة  
ومخاطرها من ناحية أخرى . حيث كان يطمع في الخلافة . فلما فاتته  
ذلك أثر الانحياز الى جانب العلم واهتم بالكيمياء بالذات لكي يحول  
بواسطة المعادن الخسيسة الى ذهب ... فيغني نفسه وأصحابه (٣٣) .

فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر  
وقد تفصح بالعربية . وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان  
اليوناني والقبطي الى العربي وهذا أول نقل كان في الاسلام من  
لغة الى لغة . ثم نقل الديوان وكان بالفارسية الى العربية في  
أيام الحجاج . والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى ( بنى تميم )  
وكان من سبى سجستان (٣٣) .

(٣٢) ابن النديم : الفهرست : ص ٣٠٣ طبعة طهران ١٣٩١/١٩٧١

بتحقيق رضا تجدد - عبد الحليم محمود - المرجع السابق ص ٢٧٨

(٣٣) ابن النديم : الفهرست - طبعة طهران ١٣٩١ هـ - ١٣٥٠ هـ

بتحقيق رضا - تجدد ص ٣٠٣ .

وانظر الفهرست أيضا - ص ٤١٩ .

وكان الذى نقل كتب الصنعة وغيرها لخالد بن يزيد هو اصطفى القاجار (٣٤) .

\*\*\*

## ثانيا - الترجمة فى العصر العباسى :

مرت بثلاثة أدوار هى :

**الدور الأول :** من خلافة المنصور الى آخر عهد الرشيد اى من ١٣٦ الى ١٩٣ هـ وفيه ترجم من الفارسية كليلة ودمنة ومن الهندية ( السند هند ) كما ترجمت بعض كتب أرسطو فى المنطق وغيره وكذا كتاب المجسطى فى ذلك .

**الدور الثانى :** من عهد المأمون اى من ١٩٨ الى ٣٠٠ هـ .

**الدور الثالث :** من أتى بعد هؤلاء وذلك على النحو التالى :

**فى عهد المنصور :** وهو الخليفة الثانى والذى يعتبر مؤسس الدولة العباسية الحقيقى ٠٠٠٠ وكان بارعا فى الفقه مقدما فى علم الفلاسفة وخاصة فى علم صناعة النجوم كلها بها ٠٠٠ فترجمت له كتب فى ذلك وفى الطب أيضا .

وكان من المترجمين فى عهده البطريق وابنه أبو زكريا يحيى بن البطريق .

**فى عهد المأمون :** أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم فترجم له المنطق عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى وترجم له من علم النجوم محمد بن ابراهيم الفزارى ٠٠٠ وكان ممن

نقل من الكتب القديمة أيضا الحجاج بن مطر وهو الذى نقل الجسطى  
واقليدس • وابن ناعمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصى الناعمى •  
وسلام الأبرص وهو من النقلة القدماء فى أيام البرامكة • وقسطا بن  
لوقا البعلبكى وكان جيد النقل فصيحاً باللسان اليونانى والسريانى  
والعربى • وقد نقل أشياء وأصلح نقولا كثيرة وحنين بن أسحق •  
واسحق بن حنين<sup>(٣٥)</sup> • وهؤلاء هم نقلة الكتب من اليونانية الى  
السريانية الى العربية • ويوجد غيرهم وكان الباعث على هذه الترجمة  
ونشاطها فى الدولة العباسية أمور هى :

ان الدولة الأموية كان يغلب عليها طابع البداوة أما الدولة  
العباسية فقد غلب عليها طابع التحضر والرقى • وهذا يستتبع  
الشفخ بنقل ومعرفة ما عند الأمم الأخرى •

٢ — ظهور مشاكل دينية فى آخر العصر الأموى كالكلام فى  
التقدر ••• وكذا مجادلة المسلمين لليهود والنصارى وكان هؤلاء  
مسلحين بالمنطق اليونانى والفلسفة اليونانية يستخدمونها فى الجدل •  
فأحس المسلمون بأن لابد من محاربتهم بآلاتهم فعكفوا على المنطق  
والفلسفة يستخدمونها فى أغراضهم ، وفيما هم كذلك شعروا  
بلذة عقلية من دراسة الفلسفة • فدرسوها • وبعد أن كانت تطلب  
على أنها وسيلة للدفاع عن الدين أصبحت غاية فى نفسها تطلب  
لذاتها<sup>(٣٦)</sup> •

٣ — بعد انتشار الاسلام وشيوع لغته فى البلاد المفتوحة •••  
وصار من اللازم لذلك اتساع العلوم فأدخل أهل البلاد المفتوحة مصر  
والشام والعراق وفارس علومهم فى اللغة العربية •

---

(٣٥) الفهرست — الطبعة السابق ذكرها — ص ٣٠٥

(٣٦) أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٣٦٥

٤ - كذلك ساعد على هذه الحركة العلمية النشطة ميل أفراد من خلفاء العباسيين الى العلوم الفلسفية كالمنصور والرشيد والأمين ...

ثانيا - المراكز التي كان بها مدارس فلسفية هي :

جند نيسابور :

١ - مؤسسها : نيسابور الأول \*

٢ - كسرى أنو شروان : أنشأ بها مدرسة الطب \*

٣ - العلوم التي كانت تعلم بها هي : الثقافة الهندية ، واليونانية . وكانت تعلم العلوم اليونانية باللغة الآرامية \*

٤ - فتحها المسلمون وظلت قائمة الى العصر العباسي \*

٥ - موقفها الآن اطلال ( شاه باد ) \*

٦ - اول من علم الطب بها أطباء من الروم ثم علموا هم بعد ذلك بعضا من أبنائهما الفرس \* وكان يشترك معهم بعض الهنود في التدريس باللغة الفهلوية \*

٧ - الحارث بن كلدة الثقفي طبيب العرب روى أنه تعلم قبيل الاسلام في المدرسة \*

٨ - اتصل الخليفة المنصور بها لما أصيب بمرض في معدته . فجاءه جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جند نيسابور لعلاج ، ونجح (١٢٧) \*

---

(٣٧) القفطي : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٣٨٣ نقلا عن

أحمد أمين - فجر الاسلام ج ١ ص ٢٥٦ \*

والرشييد أمر جبريل بن بختيشوع هذا بعمل بيمارستانا  
ببغداد على نمط بيمارستان نيسابور • وتقلد رياسته أطباء نيسابور  
وتلاميذهم •

وقد اشتهر من مدرسة جند نيسابور في العصر العباسي «  
جورجيس بن بختيشوع طبيب المنصور وابنه ••• وجبريل بن بختيشوع  
طبيب المأمون ••• وكانوا كلهم نصارى نسطرة» (٢٨) •

٢ — حران : هي مدينة في شمال العراق وهي مدينة قديمة  
عاصرت اليونان والرومان والنصرانية والاسلام •

— سكانها : في عهد النصرانية كان يسكنها أهلها الأصليون وهم  
السريانيون •

— ديانتهم : هي الوثنية وقد فشلت النصرانية في تنصيرهم •  
ولكن بعد ذلك كانت ديانة مزيجاً من اليونانية والأفلاطونية الحديثة  
والبابلية •

— بدء اتصال المسلمين بها في : في العهد العباسي ••• بعد  
اتصالهم بمدرسة جند نيسابور •

— أول من اتصل منهم ثابت بن قرة ( ٢٢١ — ٢٨٨ هـ ) أوصله  
بالمعتضد بنو موسى بن شاذان الذين رباهم المأمون واستمر هذا  
الاتصال حتى بنو بويه • ومن أشهر علمائهم ( البتاني ) الفلكي  
المشهور في تاريخ الفلك عند العرب ومن المتقدمين في علم الهندسة  
••• وأبو جعفر الخازن الرياضي وابن وحشية المنسوب اليه الفلاحة  
النبطية •

---

(٣٨) أوليري : مسالك الثقافة الافريقية الى العرب — ترجمه  
تمام حسان — ط ٢/٣٢ •



وإذا كانت مدرسة جنديسابور لها أثر كبير في نشر الطب وما إليه من فلسفة • فمدرسة حران كان لها أثرها الأكبر في الرياضيات •

٣ - مدرسة الاسكندرية : بدأ اتصال المسلمين بها في العصر الأموي بواسطة خالد بن يزيد بن معاوية •

ثم اتصل بها العباسيون فيما بعد بواسطة الرشيد لما مرضت جارية له مصرية •

واستمر اتصال المسلمين بها +++ حتى عهد ابن طولون +++

لكن لم يكن لها نفس أثر حران وجنديسابور +++

على كل حال فسر الناظرة والعاقبة كثيرا من كتب اليونان •

لكن شهرتها ترجع الى كونها مهد المذهب الأفلاطوني المحدث الذي أنشأه أفلاطون ( ٢٠٥ - ٢٦٩ م ) تلميذ أمونيوس سكاس مؤسس المدرسة • حتى لقد حكى أفلاطون أنه وصل في روحانيته الى الاستغراق في الوجدانية أو الفناء فيها على حد تغيير الصوفية بضع ساعات في حياته ووصل الى ذلك تلميذه فورفوريوس Prphery مرة واحدة مما يدل على نزعتها الصوفية •

وقد تأثر بها فلاسفة المسلمين فيما بعد • وسنعرض لهذا في محله عند كلامنا عن نظرية الفيض عند المسلمين •

● وكان الاسكندر الأكبر هو الذي أسس مدينة الاسكندرية عام ٣٢٣ ق م ولما توفي - كانت مصر من نصيب بطليموس سوتر أخذ قواده ٥٥ وظلت في يد الأسرة البطلمية حتى أخذها الرومان •

وقد اتخذ بطليموس سوتر الاسكندرية عاصمة له وشغل الكثير

فى سبيل جعلها بؤرة الثقافة الاغريقية والتفوق العلمى ، وأنشأ بها المتحف الذى أصبح بعد قليل جامعة هيلينية تنافس المدارس الأثينية القديمة . لم تلبث سوى قليل حتى تحول اليها حكماء معبد عين شمس وبذلك أصبحت الاسكندرية وارثة أثينا أكثر مما كانت وارثة عين شمس ورغم ذلك لم تسلم الثقافة الاغريقية القديمة من النفوذ الشرعى حتى ان الكثير من الحياة والأفكار الاغريقية يمكن ارجاعه لمصر وبابل . . ولما جاء بطليموس فيلاديلفوس ( ٢٨٥ - ٢٤٧ ق م ) خلفا لبطليموس أغنى هذه المكتبة حتى أصبحت أغنى مكتبات العالم .

• هذه المدرسة كان لها أدب من طبقة خاصة ونقد أدبى علمى وتطورت بلفنسة فى اتجاهات جديدة وأنتجت بحثا حديثا فى الطب والفلك والرياضيات والفروع الأخرى من العلم<sup>(٣٩)</sup> .

واذا ذكرت مدرسة الاسكندرية وما كان لها من أثر فى نشر الثقافة الاغريقية والفلسفة الاغريقية على العالم قبل الاسلام . . واتصال المسلمين بها بعد ذلك . . لابد من الاشارة الى الأفلاطونية المحدثة . . وهى المذهب الفلسفى الذى نشأ مؤسسة على أرض مصر أولا . . وتلقى تعليمه فى الاسكندرية . . وهو أفلوطين خليفة وتلميذ أمونيوس سكاس مؤسس المذهب . . لكن أفلوطين ناشره ومدعمه بعد ، لذلك نسب اليه . . وصار أفلوطين بسببه صاحب مدرسة تسمى الأفلاطونية المحدثة .

وهذه الأفلاطونية المحدثة كان لها أثر كبير على الفكر الاسلامى خاصة فى الجوانب الصوفى بفضل كتاب ( أثولوجيا أرسطو ) الذى هو فى الحقيقة أجزاء من تاسوعات أفلوطين هذا . .

ولهذه المدرسة ولهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسلام سنعرض له بالتفصيل فيما بعد . .

(٣٩) أوليرى . . مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب ص ٢٧/٢٨

● من هذه المسالك : الترجمة - واتصال المسلمين بمراكز الفكر اليوناني .. عرف المسلمون الفلسفة اليونانية وغيرها لأن المترجمين كانوا يترجمون من الهندية ومن الفارسية كما كانوا يترجمون من اليونانية وكان نتيجة ذلك كله أن تفلسف بعض المسلمين .. وصار لهم فلسفة الى جانب ما كان لدى المسلمين من فريق اخر له أنظار عقلية من داخل الفكر الاسلامي نفسه وهم المتكلمون .. ونريد هنا أن نفرق بين عمل الفريقين : المتكلمون والفلاسفة . وبين الفلسفة والكلام .

\* \* \*

### الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام :

تختلف الفلسفة الإسلامية عن علم الكلام من حيث المنهج والوضوح :

أما من حيث المنهج فإن الفلسفة تتخذ من البرهان العقلي أساسا في التفكير .

وأما من حيث الموضوع : فموضوع الفلسفة هو الكون والانسان . والنظر في مبادئ الوجود وعمله ، ولا بأس أن ينتهي الفيلسوف في تفكيره الى اثبات علة أولى لهذا الكون وهي الله .. المحرك الأول كما يقول أرسطو . كما قد نجد بعض الفلاسفة يذهبون في تفكيرهم - كالمسادين - الى انكار وجود الله ، والقول بأن المسادة قديمة وهي أصل ذاتها ..

● أما علم الكلام : فموضوعه أساسا هو الله وصفاته وصلة الله بهذا العالم والانسان الذي يعيش على ظهر هذه الأرض طبقا للشريعة التي أنزلها الله على عباده في كتبه المقدسة . مثلما اتخذ علماء الكلام من الاسلاميين العقيدة الاسلامية كما وردت في محكم التنزيل وهو القرآن الكريم .. أمرا مقرا لا سبيل الى الشك فيه ..

مثل وجود الله ووحدانيته وعدله والبعث فى اليوم الآخر ، ثم يحاؤون  
تأييدها بالحجة العقلية •

● وفرق شديد بين من يقتحم ميدان الفكر حرا من كل رأى  
سابق ، وبين من يدخل هذا الميدان مقيدا بعقيدة سابقة لا يستطيع  
عنها حولا •• وان استطاع فهو يؤولها تأويلا ••

● وأما منهج عَمِّ الكلام فهو الجدل : وهو لا يعتمد على مقدمات  
يقينية بل مسلمات وهشورات وعلى التأويل أيضا (٤٠) ••

● وفى تاريخ الفلسفة الاسلامية : وعلم الكلام نجد منازعات  
بين كلا الاثنى •• طوال القرون الثالث والرابع والخامس بل  
والسادس للهجرة • والغزالي خير مثال على ذلك •• حيث ألف  
( تهافت الفلاسفة ) •• ورد عليه ابن رشد بكتابه ( تهافت التهافت ) ••

● أما بعد القرن السادس للهجرى فقد اختلطت الفلسفة  
بالكلام •• لدرجة أن هذا العلم ( الكلام ) ابتلع الفلسفة ابتلاعا  
واندتواها ، فى كتبه ••

● وفى العصور الأخيرة ظهرت الفلسفة مرة اخرى منفصلة  
عن علم الكلام وكان ذلك على يد علماء دينيين من زعماء الفكر وعلى  
رأسهم جمال الدين الأفغانى ثم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده  
من بعده ، ثم مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ومدرسته (٤١) •••

\*\*\*

---

(٤٠) الأهوانى : ( أحمد فؤاد ) : الفلسفة الاسلامية ص ١٨

(٤١) الأهوانى - الفلسفة الاسلامية - ص ٢٣ •

## الباب الثاني

### فلاسفة الاسلام

- الكندي : فيلسوف الغرب
- الفارابي : المعلم الثاني
- ابن سينا : الشيخ الرئيس
- حجة الاسلام : الغزالي



## الباب الثاني

### فلاسفة الاسلام

سنتكلم هنا في هذا الباب عن الفلسفة لدى المسلمين بعد أن رفقوا من المصادر السابق ذكرها .... هذا ولما كان هؤلاء فلاسفة بعضهم يعيش في هشرق العالم الاسلامي من أجل ذلك سموا بفلاسفة المشرق \* وبعضهم الآخر يعيش في مغرب العالم الاسلامي .. ومن أجل ذلك يسمون بفلاسفة المغرب \* لذلك سنتناول في الفصول التالية : الكلام على كل منهم واحدا واحدا ..

وسنبداً أولاً بالكلام على فلاسفة المشرق وهم :

الاصل الأول : الكندي : فيلسوف العرب \*

المفصل الثاني : الفارابي : المعلم الثاني \*

المفصل الثالث : ابن سينا : الشيخ الرئيس \*

المفصل الرابع : الغزالي : حجة الاسلام وموقفه من الفلسفة والفلاسفة \*

● أما عن فلاسفة المغرب فسندرس منهم :

١ - ابن باجه \*

٢ - ابن طفيل ..

٣ - ابن رشد ..

● ثم نختم الكتاب ببيان خصائص الفلسفة الاسلامية بوجه عام ومنهجنا في هذه الدراسة هو الرجوع الى كتب الفيلسوف أولاً ..

لنأخذ منها جملة آرائه ونظرياته - وتعلق على ذلك بما يناسبه  
ثم نأخذ من كتب الباحثين ما يتناسب مع كل فيلسوف وذلك كله حسبما  
يتسع له المقام •

وسيكون أساس دراستنا فى فلسفة دَل فيلسوف أن نركز  
على موضوعات ثلاثة نعتقد أنها أساس كل الموضوعات الفلسفية وهى :  
رأى الفيلسوف فى وجود الله تعالى •• من حيث اثباته •• وطريقة  
ذلك •• ثم عرض مذهبه فى العالم : كيف يكون أو من أين جاء •• ثم  
رأيه فى الإنسان : مصيره •• سعادته •• أو شقاؤه •• ولن نغفل  
ما يتعلق بطبيعة هذه الموضوعات من جملة ملاحظات أو استطرادات  
يقضيها المقام •

\*\*\*

منقول وبإله التوفيق



## الفصل الأول

١ - الكندي : فيلسوف العرب

حوالى ١٨٥/٢٥٢ هـ = حوالى ٨٠١/٦٧ م

١ - اسمه ونسبه ولقبه :

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي فيلسوف العرب واحد  
ابناء ملوكها . فقد كان أجداده ملوكا على كندة فى اليمن ، اذ ان  
نفسه يرجع الى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب . وكان جده  
الاشعث بن قيس قد ، قدم على النبي ﷺ فى وفد كندة وأسلم على  
يديه . وله عن النبي ﷺ رواية : كما كان مؤيدا لعلى بن أبى طالب  
وشيعة . ولذلك كان على راية كندة يوم صفين . وحضر قال الخوارج  
بالنهر وان وورد المدائن . ثم عاد الى الكوفة فيها توفى وكان ذلك  
فى آخر سنة اربعين هجرية بعد مقتل أمير المؤمنين على بن أبى طالب  
بأربعين ليلة فيها أخبره ولده - وتوفى وهو ابن ثلاث وستون سنة .

وبعد وفاة الأشعث ظل أولاده وأحفاده على عداء مستمر ابنى  
أمية . ولذلك انضم محمد بن الأشعث الى ابن الزبير عدو بنى أمية .  
فاستعمله هذا الأخير على الموصل . وكذلك خرج عبد الرحمن بن محمد  
ابن الأشعث على عبد الملك بن مروان فى عهد الحجاج وخلق عبد الملك  
وعرض ملك آل مروان للزوال . ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية  
واستيلاء بنى العباس على الحكم ، بدأ بيت الكندي يأخذ مكانه  
اللائقة به - فلما كان عهد الخليفة المهدي ( تولى من ٧٧٥ م/١٥٨ هـ

١٦٩/٨٨٥ هـ ) تولى والد الكندي ولاية الكوفة واشتهر لا بالكرم .  
فأخذ يقصده ذووا الحاجة ويقصده التسعراء بمدحونه<sup>(١)</sup> .

فى هذا البيت ولد الكندي . وهو كما ترى بيت ثراء وغنى  
وترف لذلك أجمع الناس على تلقيبه بلقب يجمع بين عراقة أصله هذا  
ونبوغة فى سائر علوم عصره فقالوا أنه : فيلسوف العرب وأحد  
أبناء ملوحتها .

\* \* \*

٢ - تاريخ مولده وسنة وفاته :

لا يعرف بالضبط تاريخ مولده وكذلك تاريخ وفاته ولذلك اختلف  
المؤرخون فى ذلك . والغالب أنه ولد فى مطلع القرن التاسع الميلادى  
أى حوالى ٨٠١ م = ١٨٥ هـ على نحو ما رجحه ديور . وذلك أخذاً  
من قول المؤرخين أن ميلاده كان فى أواخر حياة أبيه الذى توفى ، فى  
زمن الرشيد . والرشيد توفى ١٩٢ م = ٨٠٨ هـ .

لكن الأرجح من ذلك القول بأنه قد ولد قبل ١٨٥ هـ بحيث أن  
الكندى قد دعاه المسأون بعد أن ذاع صيته واشتهر نبوغه لينضم  
الى حلقة العلماء والفلاسفة والمترجمين والسامون حكم من ١٩٨ -  
٢١٨ هـ ويستبعد أن يظهر نبوغه وأن يحكم اللغات ويبرز فى الأدب  
فى مثل هذا العمر القليل . وهذا مبرر قوى لتقديم تاريخ ميلاده

---

١ - هذا الكرم الذى اشتهر به والد الكندي على نقيضه  
تماماً اشتهر الكندي نفسه . حيث اتهمه أهل زمانه بالبخل والبعث  
الشديد ولذلك ذكره الجاحظ كثيراً فى كتبه على هذه الصفة وشنع  
عليه بسبب ذلك وخاصة فى كتابيه ( البخلاء ) و ( الحيوان ) .

الى ما قبل ١٨٥ هـ فيما يقوله أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريحده (٣) .

أما عن تاريخ وفاته ... فالأرجح أيضا أنه توفي ٢٥٢ هـ على نحو ما رجحه الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق (٤) .

نقول هذا لأنه لم يصل إلينا من المؤرخين الأقدمين نص يحدد لنا تاريخ ميلاد الكندي ووفاته .. الا أنه من المقطوع به عندهم أنه قد عاش في فترة من آخر القرن الثاني الهجري إلى وسط القرن الثالث الهجري . وعلى ذلك جرى اجتهاد المحدثين في تحديد تاريخ مولده ووفاته على النحو الذي رأيناه آنفا (٥) .

\*\*\*

### ٣ - منزلته العلمية :

يعتبر الكندي أسبق فلاسفة الإسلام إذ أنه أول من اشتغل بالفلسفة اليونانية لا من العرب فحسب بل ومن المسلمين قاطبة . لذلك أطلق عليه أنه ( أول فلاسفة الإسلام ) تارة . و ( فاتح الفلسفة الإسلامية تارة أخرى ) . و ( فيلسوف العرب ) تارة ثالثة ولا تعارض بين هذه الألقاب كلها لأنه أول من اشتغل بالفلسفة من العرب والمسلمين . لذلك كان حريا أن يوصف بأنه ( لم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعاوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب ) فيما يقوله صاعدي (٥) . وتأن يوصف أيضا بفيلسوف « العرب »

(٦) أنظر مقدمة رسائل الكندي الفلسفية له - ص ٥ ، ٦ وانظر أيضا ( الكندي وآراؤه الفلسفية - د. ولي الدين شاه -

باكستان ) ١٩٧٤ م ، ص ٨١ - ٨٣

(٣) انظر كتابه : ( فيلسوف العرب في العلم الثاني - ص ١٨ )

(٤) أنظر : عبد الرحمن شباه وولي - المصدر السابق - ص ٨٢

(٥) طبقات الأمم ص ٨١ - وأخبار الحكماء للقفطي عنه كلامه

عن الكندي وكذلك ابن نباتة عند كلامه عن الكندي .

كما جاء فى الفهرست لابن النديم • الذى يقول عنه ( فاضل دهره  
دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها ، ويسمى  
فيلسوف العرب<sup>(٦)</sup> •

فهو اذن فيلسوف العرب وفيلسوف الاسلام ولا تعارض  
بينهما كما قلنا<sup>(٧)</sup> •

نشأ الكندى اذن فى الكوفة وتعلم فى البصرة ثم بغداد التى  
كانت كما نعلم من أعظم مراكز الثقافة الاسلامية التى تأثرت  
بالثقافتين الفارسية واليونانية • واشتهر بترجمة الكتب اليونانية  
الى العربية •

وتتفح ما ترجمه غيره من المترجمين ، فقد أصلح ترجمة كتاب  
أرسطو فى الفلسفة الأولى وأهداه الى ( المعتصم ) وهو نفس الكتاب  
المعروف باسم ( أثولوجيا أرسطو ) والذى ثبت فيما بعد أنه ليس  
لأرسطو ، بل هو أجزاء من تاسوعات أفلاطون •

وهنا يقابلنا خلاف بين المؤرخين حول معرفة الكندي للغات  
غير العربى • أكان حقاً يعرف غير العربى « واليونانية بالذات أم  
لا يعرف لغات أجنبية على الاطلاق » •

والبعض يقول بأنه كان يعرف اليونانية • ومن هذا البعض  
تذكر من القدماء القبطى الذى يفسر الى ثقافته الواسعة ومنها نأخذ

— وأخبار الحكماء للقبطى •

— وابن بساته •

(٦) ابن النديم : الفهرست بين ٣١٥ : تحقيق رضا تجدد •

(٧) انظر فى هذا أيضا ابن حجر : لسان الميزان الجزء

السادس من ٣٠٥ ، ٣٠٧

أنه كان يعرف اليونانية • وابن البنديم الذى يؤيد معرفته للغات  
أخرى غير العربى • وابن أبى أصبيعة يؤكد أنه من حذاق المترجمين  
مثل اسحق بن حنين وثابت بن قرة الحرانى وعمر بن فرخان الطبرى،  
وابن جليل كذلك يقول بأن الكندى قد نقل الكثير من الكتب الفلسفية  
الى العربية •

وممن أخذ بهذا رأى من المحدثين نذكر الأساتذة : الدكتور  
عبد الحليم محمود والدكتوران : السيد نعيم وعوض الله حجازى  
اللذان يضيفان الى اليونانية الفارسية والسورانية ، بل أن الدكتور  
عبد الحليم يضيف الى ذلك أيضا اللغة الهندية • يضاف الى هؤلاء  
جميعا ••• برتراند رسل وجاك • سى • ريسلر وهما يقولان بأى الكندى  
مترجم اثولوجيا أرسطو • علاوة على ماكس مايرهوف وروزنتال اذ  
يصرحان بمعرفة الكندى لليونانية (٨) •

بينما يقرر البعض الآخر من المؤرخين بأنه كان لا يعرفها وانما  
كان عمله فى الترجمة قاصرا على اصلاح وتهذيب لغة المترجمين  
الآخرين الذين كانت ترجمة بعضهم ركيكة أو ضعيفة الأسلوب فى  
العربية خاصة وأنه قد كان هذا أول عهد اللغة العربية بدخول  
المصطلحات الفلسفية فيها ••• لذلك بذل الكندى جهدا كبيرا فى تطويع  
الكلمات العربية لما يقابلها فى اليونانية ••• وهذا ليس بالعمل  
السهل •••

وأصحاب هذا رأى هم أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادى  
أبو ريذة • وأستاذنا الدكتور محمد غلاب (٩) • ولكن اذا عرفنا أنه  
قال : (( لا أعلم كتابة تحمل من تحليل حروفها وتدقيقها ما تتحمل  
الكتابة العربية ، ويمكن فيها من السرعة ما لا يمكن فى غيرها من

---

(٨) عبد الرحمن شاه ولى - المصدر السابق ص ١٤٢

(٩) عبد الرحمن شاه ولى - المصدر السابق - نفس المكان •

المكتابات (١٠) . فإن ذلك يحسم المشكلة ويثبت أنه كان يعترف  
اليونانية . فيما يقوله أستاذنا الدكتور الشيخ عبد الحليم محمود (١١) .

ولا تقف ثقافة الكندي عند حد معرفته باللغات والترجمة منها  
وشهرته في كتب الفلسفة فحسب ، بل أنه كان مشهورا أيضا في الفلك  
والهندسة والطب والجغرافيا والموسيقا والرياضيات التي يعد أحد  
أفذاذ عصره فيها . وتدل طريقته في السهنة على وجود الله تعالى  
على منزعه الرياضي هذا . إذ أنه يقدم ابن هان بمقدمات كلها رياضية  
تدل على شدة وعلمه بها . . . . . دلالة على ترجمته لكتاب المجسطي  
لبطليموس . وتأليفه في الموسيقى .

\* \* \*

#### ٤ - عصر الكندي :

أعتقد أننا لم نلنا في حاجة كبيرة إلى التوسع في بيان عصر  
الكندي بعد إذ عرفنا مما تقدم أنه واد عام حوالي عام ١٨٥ هـ وتوفي  
كذلك حوالي عام ٢٥٢ هـ أي أنه غاصر العصر العباسي الزاهر الذي  
يعتبر من أزهى تصور التاريخ الإسلامي كله .

وما ظنك بعصر ضم هارون الرشيد ( ١٧٠ - ١٩٣ هـ ) حيث ولد  
الكندي في أبنائه . والمأمون ( ١٩٨ - ٢١٨ = ٨١٣ - ٨٣٣ م )  
والعاصم بالله ( ٨٣٣ - ٨٤٢ ) والواثق ( ٨٤٢ - ٨٤٧ ) وانتهى  
بالمعتز ( ٨٤٧ - ٨٦١ ) . أي حوالي اثنين وستين عاما من عمره  
البالغ حوالي ٧٧ عاما عاشها في ظل عصر العظمة والقوة والازدهار  
السياسي والثقافي والأدبي والاجتماعي .

(١٠) ابن النديم - الفهرست - تحقيق ركا تجدد - طهران

ص ٣١٥

(١١) التفكير الفلسفي في الإسلام - ص ٢٩٢

وحسبنا أن نعرف أن هذا العصر ضم بين جنباته العلاف  
( ت ٨٢٢٦ ) والنظام ( ت ٨٢٣١ ) والجاحظ ( ت ٨٢٥٥ ) وهم من  
أشهر أئمة المعتزلة وعلماء الكلام . لما لزم مي على المنزلة وسمو  
المكانة العلمية على هدى انقرون التالية ٠٠٠ وابن قتيبة ( ت ٨٢٧٦ )  
الذي يمثل مع الجاحظ أفضل متلين لمثقفى هذا العصر ٠٠٠ مع ما بينهما  
فى الطبع والمزاج وكانا متعاصرين كما كانا خصمين لدودين .

أما من الناحية الثقافية والاجتماعية فحدث ولا حرج حيث شاعت  
فى هذا العصر مختلف العلوم والثقافات من هندية وفارسية وزروعة  
وعربية ٠٠٠ بعد أن ترجمت الكتب على النحو الذى مر بنا وبعد أن دخل  
أصحاب الأديان والمذاهب والمقاتلات فى خضم المجتمع الاسلامى ٠٠٠  
ونشروا آرائهم وأفكارهم المماوئة بالكيد للاسلام . وبأهله ٠٠٠ ومن  
هنا كثر الاتهام بالزندقة وهو فى أحد معانيه يعنى الالحاد أو الايمان  
باللهين هما : الله النور واله الظلمة . كما هو معتقد ديانات الفرس  
والمانوية بوجه خاص ٠٠٠ أضف الى ذلك ما جره هذا التنوع فى  
المذاهب من جدل ومناقشات بين المعتزلة المدافعين عن الاسلام وبين  
هؤلاء ٠٠٠٠

هذا علاوة على كثرة الشعوب التى ضمتها الرجااء هذه الدولة  
الفراتية الأطراف . فقد كان هناك الهند وفارس والعراق ومصر  
والشام وجزيرة العرب وما وراء النهر ( أفغانستان وما وراءها  
من بلاد هنى الآن تدخل فى نطاق روسيا ) وكلها بلاد خاضعة للخلافة  
فى بغداد التى كانت تعتبر لهذه الأسباب كلها حاضرة الدنيا وأقدم  
مدينة فى العالم بقصورها العالية ، وحدائقها الياضعة ، وحماماتها  
العامة ( وهو أمر لم يكن معروفا فى أمم أخرى آنذاك ) علاوة على  
أسواقها المليئة بمختلف البضائع ٠٠٠ فضلا عن مراكزها العلمية  
المتعددة .

أضف الى هذا امتلاء الشوارع والبيوت بالمولدين أبناء

الجواري ... وهم المتولدون بين أب عربي وأم غير عربية ، من أثر الفتوح الإسلامية وانسحاق الحرب في هذه البلاد السابق ذكرها وما استتبعه ذلك من ظهور اللحن وشيوع التوف - وكثرة الغياب واللهجات ، واختلاف المصنّعات والعادات ، وتنوع الأطعمة والأشربة وما ي صاحبها من تنوع في الأسماء والأمزجة .

وبالجملة : كل أمة جابت معها إلى بغداد ميزاتها الثقافية والعقلية والأدبية والعاطفية والدينية . وهذا بدوره أدّى إلى ظهور ما سمي بالصراع بين العرب والموالي ... وظهور نزعة الشعوبية التي ترمى إلى الحط من شأن العرب .

هذا إلى جانب ازدهار الثقافة في مدن وحواضر أخرى غير بغداد مثل البصرة والكوفة ومصر والأندلس التي كان يحكمها الأمويون الذين يناهسون العباسيين في الشهرة والعلم .

لكن الشيء الذي يهمنا هو الإشارة إلى أمرين كان لهما علاقة وثيقة بالكندى . هما : تألق نجمه في أيام ازدهار المعتزلة وأقول هذا النجم بهجمى المتوكل ... أو بعبارة أخرى علينا أن نبين صلته بكل من المعتزلة والمتوكل ...

\*\*\*

#### ٥ - الكندى والمعتزلة :

لقد نشأ الكندى في الإطار الاعتزالي الكلامي وازدهرت آراؤه في نفس المجال ، بل إن أفكاره تعتبر نتيجة للفكر الكلامي الاعتزالي وهو مثل المعتزلة يهدف من وراء فلسفته تأييد الدين والدفاع عنه . حتى ليذهب بعض المؤرخين إلى أن الكندى بسبب اشتباك آرائه مع آراء المعتزلة يعتبره معتزلياً أكثر منه فيلسوفاً ... ولكن الحق أنه فيلسوف قريب جداً من المعتزلة حيث خالطهم في قصور الخلفاء أيام



المؤمن والمعتصم ... ولع نجمه في عصرهم وعاصر انحياز المؤمن لهم ... حيث آمن مثلهم بنظريه ( القول بأن القرآن مخلوق ) وأهان بسببها مجلة العلماء امثال أحمد بن حنبل ( رحمه الله ) كما انه مثل المعتزلة انسترك في منازلة خصوم الاسلام وآلف في ذلك أكثر من رسالة تظهرنا عناوينها على وقوفه ضد أصحاب المقالات الزائفة هؤلاء ... ومنها ما يتضمن الرد على المنانية ( المسانوية ) والثنوية بوجه عام وخصوصا منكرى النبوات \* كما كان له تأليف في أصول المعتزلة ومسائلهم وذلك مثل ( كتاب في التوحيد ) ورسالة ( في افتراق الملك في التوحيد ) وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه ( وكتاب ( في أن أفعال الباري حل اسمه كلها عدا لا جور فيها ) ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة كما تكلم في رسائله أيضا عن الجزء الذي لا يتجزأ وعن الاستطاعة وزمن كونها \* ومسألة حالة الجسم في أول ابداعه : هل هو ساكن أم متحرك \* \* \* \* \* وكلها من مباحث المعتزلة \*

كذلك قوله بالعلة القرينية والعلة البعيدة فان هذه أيضا كانت من مباحث المعتزلة ويسمونها بـ ( التوليد ) ويضربون على ذلك مثلا مشهورا في كتبهم وهو ( الرامي بالسهم حيوانا فقتله \* فالسهم هو علة قتل المقتول القرينية ، والرامي هو علة البعيدة ... الخ ) \* وهو مثال ضربه المعتزلة عند معالجتهم لمسألة الأسباب والمسببات \* كذلك نجد في كتبه عبارات مثل ( الأصلح ) التي تعتبر من عقائد المعتزلة \* لكن النسدي يطبقها على الكون كله حيث يقول في وصف نظام الكون والاستدلال والاستدلال به على وجود الله تعالى : ( ... وأن هذا التدبير من تدبير حكيم عظيم قوى جواد عالم متقن لما صنع \* وأن هذا التدبير غاية الاتقان ، اذ هو موجب الأمر الأصلح ، كالذي قد تبين ) ... ومن المعروف أن المعتزلة يرون وجوب عمل الأصلح للعبد - على الله تعالى \* كذلك من مظاهر الاعتزال عنده تأويله الفلسفي لآيات القرآن الكريم بالمقاييس العقلية : \* كذلك يدل على اعتزاله في

تنزيه البارئ ووصفه بصفات السلوب مثل المعتزلة • ونحو هذا. وذلك  
فإن رجلا مثله كان مقربا لدى المأمون وهؤديا لابن المعتصم •  
والمأمون هو من هو من الأخذ بشدة على من لا يعتقد عقيدته  
الاعتزالية والمعتصم لا يعقل أن يترك تأديب ابنه لمن لا يكون مرضيا  
عن عقيدته •••

وليس يبعد أن يكون قد تلقى مبادئ الاعتزال أيام شبابه وهو  
يتلقى العلم في البصرة ••• كما تقول بعض الروايات ••• والبصرة  
كانت مركز المعتزلة ••• حسبنا هذا في بيان اعتزال الكندي •••  
لأنه أمر لا ينزع فيه أحد لوضوحه •• هذا هو الأمر الذي وعدنا  
ببحثه • أما الأمر الثاني فهو بيان ما حدث له أيام المتوكل •

\* \* \*

#### ٦ - ما حدث للكندي أيام المتوكل :

لما كان المعتزلة قد أوعزوا إلى المأمون بفكرة القول بخلق  
القرآن وضرورة امتحانه العلماء في هذا الأمر ••• لأن القول  
بعكس ذلك معناه أن القرآن قديم فيكون فيه تعدد القدماء ••• وهذا  
ينافي التوحيد ••• وبالغ المأمون في ذلك مبالغة شديدة • واستعمل  
الشدة في تنفيذ هذا الأمر ••• الخ ••••

نقول إن هذه السياسة قد ثبت بطلانها وصارت محل نقد. لاذع  
لدى جمهور العامة والخاصة من العلماء والفقهاء ••• حتى إذا ما جاء  
عصر المتوكل ( ٢٣٢ - ٢٤٧ م ٨٤٧ - ٨٦١ ) ووجد الناس قد  
ملوا هذا القول ••• وخشى على ذهاب نفوذه فأبطل القول بخلق  
القرآن وقرب أهل السنة وابتعد المعتزلة ••• ومنهم الكندي •••  
بطبيعة الحال ••• لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل إن المتوكل  
أمر بضربه خمسين سوطا فضرب ••• وكان ذلك بفعل وتدبير رجلين  
معروفين بالولع بالثقافة والكيد لمن يتقدم في المعرفة عليهما •••

وهما مجسد وأحمد أبيه موسى بن شالكر ..... فأفلحت  
مكيدتهما لدى المتوكل فغذف بفيلسوفنا في السجن وجلد على هذا  
النحو الذي ذكرناه آنفا بل وأكثر من هذا أمر المتوكل بمصادرة  
مكتبة الكندي الضخمة ففقدت وأفرد لها بيت خاص يسمى بالمكتبة  
الكندية ..... مما يدل على عظم ما تضمنته من كتب .... ثم ردت  
المكتبة إليه بعد ذلك ....

وهذا يسلمنا إلى معرفة مصنفات الكندي نفسه وكتبه  
التي ألفها .....

\*\*\*

#### ٧ - مصنفات الكندي :

يؤخذ من الروايات التي ذكرها المؤرخون للكندي ومنهم القفطي  
وابن جليل وابن النديم وابن كثير ، أن الكندي له مؤلفات كثيرة  
بعضها شروح وبعضها تعليقات على كتب الفلاسفة بلغ بها بعضهم  
مئتين وثمانية وثلاثين كتابا .... بينما أنقصها بعضهم عن ذلك ....  
وابن النديم هو الذي يورد هذا العدد ويقسمها إلى أنواع بحسب  
موضوعاتها فيقول :

- |                        |                        |
|------------------------|------------------------|
| ١ - كتبه الفلسفية .    | ٢ - كتبه المنطقية .    |
| ٣ - كتبه الحسابيات .   | ٤ - كتبه الكريات .     |
| ٥ - كتبه الموسيقىات .  | ٦ - كتبه النجوميات .   |
| ٧ - كتبه الهندسيات .   | ٨ - كتبه الفلكيات .    |
| ٩ - كتبه الطبقات .     | ١٠ - كتبه الاحكاميات . |
| ١١ - كتبه الجدليات .   | ١٢ - كتبه النفسيات .   |
| ١٣ - كتبه السياسيات .  | ١٤ - كتبه الانواعيات . |
| ١٥ - كتبه الأبعاديات . | ١٦ - كتبه التقدميات .  |
| ١٧ - كتبه الأنواعيات . |                        |

ولسنا نرى داعيا لذكر اسم كل كتاب من هذه الكتب فهي موجودة في ( الفهرست ) لابن النديم ... فقط نشير الى أن ما تبقى من هذه الكتب ووصل اليها عدد قليل . ومن هذا العدد القليل مجموعة الرسائل التي قام بنشرها منذ عهد ليس بالبعيد استاذنا الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ... وهي خمس وعشرون رسالة نشرها في جزئين عام ١٩٥٠ م مع عمل مقدمة اضافية لها أوضح فيها كثيرا من مفصلاتها وصحح أخطاءها . وعلق على كل رسالة بما يناسبها من تقديم وتلخيص ... وبيان لغرض الفيلسوف منها فليرجع اليها من شاء (١٢) .

\* \* \*

## ٨ - فلسفة الكندي :

أولا : ما هي المشاكل التي تعرض لها الكندي بالبحث ؟

لما كان الكندي هو المهد والفتاح للفلسفة في الاسلام بحكم أنه أول فلاسفة الاسلام على نحو ما قدمنا .. كان أمامه مشكلتان كبيرتان عليه أن يتولى ايجاد حل لهما .. بادىء ذى بدء وهما :

١ - اقناع الفقهاء وبسائر الجمهور الاسلامي بقبول هذا اللون من التفكير أو العلوم الوافدة على الاسلام .. وعدم الازورار عنها .. وهذا ما حدا به الى أن يتكلم عن عدم تعارض الفلسفة مع الشريعة .. وله في ذلك محاولة موفقة ..

٢ - أما المشكلة الثانية فهي مشكلة تعريب المصطلحات الفلسفية اليونانية وجعلها مطاوعة اللغة العربية متمشية مع أساليبها وأشتقاقاتها . وهذه مهمة ضخمة تحتاج الى مجهودات عدة لا من شخص واحد

(١٢) انظر : محمد عبد الهادي أبو ريدة - رسائل الكندي الفلسفة الفلسفية - القاهرة ، دار الفكر العربي ١٩٥٠ م .

بل من جملة أشخاص تتوافر لدى كل منهم الاستعدادات العلمية المناسبة لتطويع مصطلحات أجنبية تدخل اللغة العربية لأول مرة ..  
فما بالك وهي مصطلحات فلسفية لم يكن للعرب عهد بها من قبل ..  
وقد نهض الكندي بهذا العبء على غير وجهه على قدر استطاعته ..  
فجاءت جهوده بقدر وافر من المصطلحات أودعها رسالة خاصة أطلق عليها اسم ( رسالة في الحدود ) .. وسنعرض لها هنا ..

مع ملاحظة أن هذا العمل : هو ما تقوم به مجامع اللغات في كل بلد .. من بلاد العالم المتمددين الآن ...

يلتزم ذلك ببيان وجهة نظر الكندي فيما يجب البدء به قبل الشروع في تعلم الفلسفة ليكون بمثابة توطئة لها .. وهو ما يسمى :

٣ - بزامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

٤ - بعد هذه النقاط الثلاث .. تأتي غليظة الكندي .. أعني بيان آرائه في المشاكل الفلسفية التي تعرض لها وهي :

( أ ) رأي الكندي في العالم .. وعلاقة الله به .. وحدوثه ..

( ب ) رأي الكندي في صفات الله تعالى .. وكيف يتصور النسبة بين الله وبين هذا العالم ..

( ج ) ثم بيان رأيه في الإنسان :

من حيث سعادته وخيره .. وهذا يتضمن الكلام في الأخلاق ..  
وهي مصير الإنسان ..

وهو مسك الختام هي فلسفة الكندي ..

فلنبداً من البداية :

\*\*\*

## ٩ - موقف الكندي ومفكرى الاسلام من الفلسفة اليونانية :

تمهيد :

الكندي هو الذي وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذي وجهها في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين - ويس فيما بين أيدينا من آثار الكندي ما يمكننا من استخلاص مذهب فلسفي نسقا كاملا (١) .

الذي نأخذه من العبارة السابقة هو أن الكندي له محاولة في الجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو . ( وقد جاء الفارابي بعده فحاول هذه المحاولة أيضا ولكن على نطاق واسع حيث خصص لها كتابا مستقلا وصل إلينا . بيد أن الأسس التي بنى عليها هذه المحاولة ثبت أنها غير صحيحة ، لأن الفارابي اعتبر كتاب أثولوجيا أرسطو . صحيح النسبة لأرسطو فبنى عليه محاولته . لكن الصحيح أن هذا الكتاب هو جزء من تاسوعات أفلوطين . وبذلك فشلت المحاولة ) .

كما نأخذ من العبارة السابقة أيضا أن الكندي له محاولة في الجمع بين الفلسفة والدين الاسلامي . وهذا ما نعرض له هنا .

وقبل أن نعرض لهذه المحاولة علينا أن نبين أولا موقفه من هذه الفلسفة الاغريقية . أي اليونانية .

\*\*\*

## ١٠ - موقف الكندي من الفلسفة الاغريقية :

لم يقبل المسلمون على الفلسفة اليونانية دون بحث وتمحيص . ولذلك قرؤوها ونهملوها ثم اختلفت بعد ذلك آراؤهم فيها ، فمنهم من

(١٣) مصطفى عبد الرازقي فيلسوف العرب ، ص ٤٧ .

رفضها كلية وأولئك هم الفقهاء ورجال الحديث • ومنهم من قبلها كلية كذلك • ولكنه أول نصوص الشرع تأويلا مسرفا حتى يمكن أن تتلافى هذه النصوص مع الفلسفة وهذا الفريق يمثلته الفارابي وابن سينا وابن رشد وان كان ابن سينا أشد الثلاثة أسرافا في التأويل على نحو ما سنرى عند الحديث عنه •• ولكن يوجد بعض آخر من قبلها قبل ما ليس من الالهيات فيها •• وهذا البعض يمثلته الغزالي الذي قبل المنطق والطبقيات • على اعتبارا أن المنطق علم يصلح لكل العلوم لأنه عقلى صرف •• والطبيقيات بحكم أنها لا تتعرض للالهيات •• ومثل المنطق الرياضييات •• لكنه رفض الالهيات عند الفلاسفة رفضا حاسما • وموقف الكندي يشبه موقف الغزالي •

إذ أنه لم يكن من المبالغين في قبولها فطلقا كما فعل الفارابي وابن سينا وابن رشد • ولا من الزافضين لها مطلقا كما فعل ابن تيمية والسيوطي •• بل من الموفقين بينها وبين الدين دون اعتساف في هذا التوفيق ولا شطط في التأويل •

فقد وقف فيلسوف العرب من الفلسفة الاغريقية موقف الاعتدال فقبل منها ما وافق الدين ، ورفض منها ما خالفه ••• ولذلك عارض أرسطو في أمهات المسائل الفلسفية مثل تلك التي تقدم ذكرها وهي قدم العالم وعدم علم الله بالجزئيات • والبعض الأجساد أما المسائل الأخرى التي لم يجد فيها ما يعارض الدين فقد قبلها وشكر القدماء أصحابها على ما أفادوا الناس منها قائلا : ( ••• فينبغي أن يعظم الشكر للذين يبسروا الحق ، فضلا عما أتى بكثير من الحق ، إذ أشركوا في ثمار فكرهم وبسملوا لنا المطالب الحقيقة الخفية بما أفادونا من المقدمات المسببة لنا — سبل الحق فانهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مدتنا كلها — هذه الأوائل الخفية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من ظلوياتنا الخفية ••• ) فهو هنا يرى فضل المتقدمين لأن الحق لا يمكن أن يدركه واحد فقط ولو اتفق في ذلك عمره كله ، بل لا بد من استفادته من السابقين عليه •

ثم بوجه الشكر لأرسطو لثناؤه على متقدميه وآبائهم أيضا  
واختراؤه بفضلهم عليه ..

الكندي اذن وقف من الفلسفة الاغريقية موقفا معتدلا .  
فلم يتعصب لها على طول الخط كما فعل غيره من أمثال الفارابي  
وابن رشد الذي كان شديد التعصب لأرسطو بالذات . ولم يرفضها  
حلية كما فعل ابن تيمية وابن الصلاح والسيوطي .

وقد اختار موقف الكندي تقريبا من جاؤا بعده من الفلاسفة  
بفارق واحد هو اسرافهم في التأويل . اعنى تأويل الحقائق الدينية  
والنصوص الشرعية كي تتلاءم مع الفلسفة .. لكن يشتركون معه  
في الثناء على السابقين .. ومخالفتهم اذا حادوا عن الحق (١٤) وذلك  
على تفصيل يسرد في محله عند كلامنا على كل واحد منهم .

وكانت حجة الكندي في الجمع بين الفلسفة والدين هو أن كلا  
مذهبا يدعو الى الحق .. ونحن يجب علينا التمسك بالحق دون النظر  
الى مصدره ولا الى من جاء به .. فانه لا شيء أولى بطالب الحق  
من الحق نفسه .. وفي ذلك يقول : ( وينبغي لنا أن لا نستجيب  
عن استجسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وان أتى من الأجانب  
انقاصية عنا والأهم المباشرة لنا ، فانه لا شيء أولى بطالب الحق  
من الحق ... ) (١٥) .

ولا عجب أن يقدر فيلسوف العرب الحق ويخص عليه ، لأن

(١٤) انظر هنا مثلاً ما ذكره ابن سينا في (منطق المشرقيين)   
حول هذا المعنى ص ٢ - ٣ ومثل ذلك أيضاً قاله الفارابي . انظر  
ذلك كتابه ( ما ينتهي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ) ص ١٥ .  
(١٥) رسائل الكندي الفلسفية نشر وتحقيق أبو ريدة

ج ١ ص ١٠٣ .



تقديم الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام  
والروح الإسلامية من أول الأمر •

هذا عن موقفه من الفلسفة اليونانية عامة — بقى أن نتكلم عن  
توفيقه بين الدين والفلسفة •

\*\*\*

## ١١ — التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي :

يعتبر الكندي همزة وصل بين علماء الكلام المعتزلة الذين عاش  
في وسطهم وتأثر كثيرا بأرائهم كما يتضح ذلك من عناوين رسائله  
الواصله اليه<sup>(١٦)</sup> • ومن بعض آرائه فيها أيضا •• وذلك على نحو  
ما نراه في جعله صفات الله تعالى هي عين ذاته ، كما سيأتى القول ،  
وعلى نحو إثباته لوجود الله تعالى • بإثبات حدوث العالم وأنه بذلك  
يحتاج الى محدث •• الخ وهو طريق المتكلمين •• كما سيأتى ذكره •

كما أنه من جهة أخرى يعتبر فيلسوفا متأثرا بمذاهب الفلاسفة  
اليونانيين قبله •• وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس  
وهو من أجل ذلك يعتبر من الموفقين بين الإسلام والفلسفة اليونانية ••  
وهي سفة تميز سائر فلاسفة الإسلام الذين جاؤا بعده •• مثل  
إفرايم وأبن سينا وابن رشد وخلاصة رأيه في ذلك نلخصه في هذه  
العبارة ( الفلسفة عبارة عن معرفة حقائق الأشياء والعلم بما هياتها ،  
وفيها العلم بالربوبية والوحدانية ، بل فيها علم الفضائل قاطبة .  
وكل ما ينفع الانسان ، وعلم طريق الحصول عليه ، وعلم طريق  
البعد عن كل ضار ، وتعلم هذا وذاك واجب — فضلا عن هذا  
فهو نفس ما جاء به الرسل عليهم السلام ) وبذلك اتحدت غاية  
الدين والفلاسفة في نظره •

(١٦) نفس المصدر •

استنمع اليه اذ يقول : ( والفلسفة ، علم الأشياء بحقائقها  
وفى علم الأشياء بحقائقها : علم الربوبية ، وعلم الوجدانية وعلم  
الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والمسيل ، والبعد عن كل ضار  
والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعاً : هو الذى آتت به الرسل  
عن الله ، جل ثناؤه ، فان الرسل الصادقة صلوات الله عليهم ؛  
انما أنت للاقرار بربوبية الله وتوحيده ، ويلزوم الفضائل المرتضاة  
عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل ذواتها وآثارها ) (١٧) .

ثم يعيب على من يعارض الاستغفال بها ويتهمة بالكفر قائلاً ان  
ذلك الاتهام باطل وأن صاحبه هو البرأى بأن يتهم بذلك . فيقول :  
( ويحق أن يتعري من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بحقيقتها  
وسماها كفراً . ولأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ) . .  
السخ ما سبق ذكره أنفاً . . الى أن يقول : ( فواجب اذن التمسك  
بهذه القنينة النفسانية عند ذوى الحق ، وأن تسعى فى طلبها بعناية  
جهدنا كما قدمنا . وما نحن القائلون الآن . وذلك أنه باضطراب يجب  
على السنفة المتضادين لها اقتنائوها وذلك أنهم لا يخلو من أن يقولوا :  
ان اقتنائها يجب أولاً يجب . فان قالوا أنه يجب وجب طلبها ، وان  
قالوا أنها لا تجب عليهم وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا  
على ذلك برهاناً ، واعطاء العلة والبرهان من طلب قنينة علم الأشياء  
بحقائقها ، فواجب اذن طلب هذه القنينة بالسفهم ( التمسك اضطراب  
عليهم ) (١٨) وبهذا القول أثبت الكندي توافق الفلسفة مع الدين ،  
والزم المعارضين لذلك الحجة . وقلب عليهم الحكم الذى أرادوا الصاغة  
بمن يشغل بالفلسفة وألزمهم ضرورة أن يتفلسفوا هم أنفسهم  
اذا ما أرادوا أن يبطلوا الفلسفة . . حيث يلزمهم إقامة الدليل

(١٧) رسائل الكندي الفلسفية .

(١٨) كتاب الكندي الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى

ص ٨٢ - ٨٣ .

على ذلك • وهو لا يعرف الا من الفلسفة نفسها • فكان بذلك متفقاً  
مع أحدث ما قيل فى آداب البحث بأن الدليل من واجب من يدعى  
الفلسفة سواء تكون تلك الفلسفة ايجابية أو سلبية (١٩) •

\*\*\*

١٢ — ايضاح أكثر تفصيلاً عن توفيق الكندى بين الدين والفلسفة :

ان أول خطوة خطاها الكندى فى هذا السبيل هو تحديده لمفهوم  
الفلسفة أولاً • وفى هذا الصدد ذكر التعريفات المختلفة لها التى  
وردت عن السابقين • مشيراً الى قيمة كل تعريف منها • كما  
سبق ذكره هنا •

ثم بعد ذلك حدد وسائل المعرفة البشرية وأنها الحس أو العقل  
أو هما معا • • • يضاف اليهما أيضاً ما جاء به الوحي •

ثم بعد ذلك خطا الخطوة الأساسية فى التوفيق ، وهى نصره  
الاسلام بسلاح العلم ، ودحض أفكار المبطلين والمعرضين للتقويض  
على الاسلام بالحجج والبراهين الفلسفية مستخدماً أجدانا سلاح  
البأويل المعتدل ، وذلك فى محاولة منه للرد على أصحاب الأفكار والآراء  
المناهضة للإسلام من جهة • وهؤلاء كانوا كثرة فى عصره • • • ثم  
للرد على مناهضى التفكير العقلى والفلسفى منه بوجه خاص من فريق  
العلماء المتمسكين بعلم الظاهر من جهة أخرى ، ثم لدفع الخطر المحدق به  
شخصياً من هؤلاء العلماء الذين كانوا يسيئون به الظن بسبب  
تفلسفه ويوقعون به الإذى لهذا السبب نفسه من جهة ثالثة • فأراد أن  
يوقفهم على حقيقة ما يجهلون وهو أن الفلسفة لا تعارض الدين ،  
بل تتوافقه — وأن صاحبها لا يمكن أن يكون كافراً • • • بل الجرى بذلك

(١٩) عبد الرحمن ولى ( الدكتور ) : الكندى وآراؤه الفلسفية

— طبع مجمع البحوث الاسلامية — اسلام آباد — باكستان ١٣٩٤ =

١٩٧٤ م ص ٣٦ •

هم غي الحقيقة معاندونها ... وهم أصحاب الكراسي الرئاسية والوظائف  
العليا التي يخشون عليها من خطر الفلسفة والتفلسف ... وفي ذلك  
يقول : ( ويحق أن يتعري من الدين من عائد قنية علم الأشياء  
بحقائقها ( يقصد الفلسفة ) وسنها كفرا ، لأن غي علم الأشياء  
بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة ... ) ( ٢٠ ) .

ويقول أيضا في مقام إقناع هؤلاء المنكرين للتفلسف والفلسفة  
لأنها علم أجنبي عن الاسلام ، يقول لهم ما مؤداه : . أن محطاب  
( وهو جد العرب ) أخ ليونان . ومن ثم فالفلسفة قريبة منهم لقرب  
أهلها اليهم ( ٢١ ) .

والاوضاع التي تعرض لها الكندي في مقام التوفيق بين الدين  
والفلسفة هي بطبيعة الحال موضوعات ذات صبغة دينية مثل اقامة  
البرهان العقلي على وجود الله تعالى . بعد اثبات حدوث العالم .  
كذا اثبات المعاد الجسماني بعد الموت . واثبات النبوات ، والإكلام على  
الأخلاق الطبيعية .. وكيف تكون .

وهو في محاولاته التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه الموضوعات  
أنما يقيم الدليل العقلي على صحتها ... وأنه والفلسفة غير متعارضين .  
وهذا كل ما في وسعه أن يفعله ... وهذا الدليل العقلي لا يأخذه  
من الفلاسفة قبله .. بل يأخذه من عقله هو ... وبذلك أثبت عدم  
تعارض العقل مع ما قرره الشرع في هذه المسائل ...

وانما لم يأخذ براهينة من الفلاسفة قبله لأنهم مخالفون للشرع  
في هذه المسائل عنها ... فأرسطو مثلا يقول بتقديم العالم ...  
والكندي يقول بحدوثه . وأرسطو مثلا يقول بعدم عناية الله بالعالم

( ٢٠ ) رسائل الكندي - ص ٤٠٤ .

( ٢١ ) الرسائل الكندي ص

بذلك ولا يعلم عنه شيئا . . . . . والكندى يخالف هذا تماما ، لأنه كمسلم  
 يعتقد ويقرر بعناية الله تعالى بالعالم وبأنه أيضا يعلم كل شيء عنه . . .  
 ولستمع اليه وهو يقرر اتفاق الفلاسفة والدين حيث يقول :  
 ( ان الفلسفة علم الأشياء بحقائقها ، فتحتوى على علم الربوبية  
 وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، بل وتشمل علم كل نافع والسبب  
 اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه . واعتناء هذه جميعا  
 هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله . فان الرسل الصادقة  
 صلوات الله عليها ، انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحسده ، وبلوغ  
 للفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المكادة للفضائل فى ذواتها  
 واثرها . فواجب اذن التمسك بهذه التقنية النفسية عند ذوى الحق  
 وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدها ) ( ٢٢ ) .



### ١٣ - تعريب الكندى للمصطلحات الفلسفية لأول مرة :

يذكر الكندى فى رسالة له اسمها ( الحدود ) معظم تعريفات  
 الفلسفة المأثورة عن القدماء ، أعنى فلاسفة اليونان . . . . . وهذا يدل  
 على توافقه اذ لم يرد أن يذكر تعريفاً سديسياً له . وإنما أورد  
 ما ذكره القدماء قبله دون أن ينسب كل معنى من المعانى الى قائله . . .  
 وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاختصار على  
 واحد منها ، أن يشير الى أن كلامها لو أخذ مفردا ، كان قاصرا ،  
 وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة . ومن أجل ذلك أضاف الى كل  
 معنى من المعانى الجانب الذى يشير اليه المعنى . . . . .  
 ذلك أن بعضها يشير الى الاشتقاق وبعضها يشير الى السلوك  
 وبعضها يشير الى العلة . . . . . وهكذا .

( ٢٢ ) . الرسالة : ج ١ ص ١٤٢ و .

ومهما يكن من شيء فإنها باجتماعها ، تعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملى . وهى على كل حال بحث عقلى وارتياضى . . .  
( أى عملى ) . . .

### واليك هذه المعانى :

( أ ) اذا نظرنا الى ( الفلسفة ) من ناحية الاشتقاق فمعناها  
( حب الحكمة ) .

( ب ) واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانسانى فإنها ( التشبيه  
بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان . أرادوا أن يكون الانسان  
كامل الفضيلة ) .

( ج ) ويمكن أن ينظر اليها من جهة السلوك أيضا فيقال : ( أنها  
العناية بالموت ) .

وبقصدون : اماتة الشهوات — فهذا هو الموت الذي قصدوا  
اليه . . . لأن اماتة الشهوات السبيل الى الفضيلة ولذلك قال كثير من  
أجله القدماء « اللذة شر » .

( د ) وحدوها — من جهة العلة فقالوا : ( صناعة الصناعات  
وحكمة الحكم ) . ومعنى حدوها : عرفوها .

( هـ ) وحدوها من جهة معرفة الانسان لنفسه — فقالوا : هى  
معرفة الانسان نفسه ( أرادوا بذلك أن الانسان جسيم ونفس  
وعرض . فاذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء . ولذا يسمى الحكماء  
الانسان ( العالم الأصغر ) .

( و ) وأما حدها التقليدى فهو علم الأشياء الأبدية الكلية انياتها  
ومائيتها وعللها بقدر طاقة الانسان . أو هى ( علم الأشياء بحقائقها  
وهو يقول أن حقائق الأشياء كلية ) وسواء عرفنا افسلفة بهذا  
التعريف أو ذلك فإنها على كل حال : ( أعلى الصناعات الانسانية

منزلة وأشرفها مرتبة ) أما تعليل ذلك فيذكره الكندي بقواه ( لأن عرض الفيلسوف في علمه : ( إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق ) •

وإذا كانت هذه التعريفات تشير إلى جوانب مختلفة / كما أسلفنا القول / فإن هذه الجوانب متفاوتة في الشرف والمنزلة ... وأشرف الفلسفة وأعلىها مرتبة •

فيما يرى فيلسوفنا — الفلسفة الأولى — التي يطلق عليها في عصرنا نحن الآن اسم ( الميتافيزيقا ) وهو اسم وضعه تلامذه أرسطو لما كان يسميه أرسطو باسم الفلسفة الأولى • وهو يبحث في الجوانب الآتية ... ويعرفها الكندي بأنها : ( علم الحق الأول الذي هو : علة كل حق • ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلولة • لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علقته ) ( ٣٣ ) •

ومن ذلك يخلص إلى القول بأن غاية الفيلسوف هي من حيث العلم إصابة الحق • ومن حيث العمل : العمل بالحق لأن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه •

\*\*\*

#### ١٤ — برامج الدراسة الفلسفية ومنهجها عند الكندي :

يبين الكندي ذلك في إحدى رسائله ( احصاء كتب أرسطو بحسب عدتها وترتيبها ) ويقول أنه لا غنى للمتعلم — إذا أراد نيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولا •

( ٢٣ ) رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص ٨ •  
ن رسائل الكندي التي نشرها الدكتور أبو ريدة وسبق الإشارة إليها •

وقبل ذلك عليه أن يدرس أولا علوم الرياضيات .

ويقال ذلك بأن معرفة الأمور المعقولة وهى ميدان الفلسفة لا يمكن التوصل إليها الا بدراسة الأمور المحسوسة وهذه نجدتها فى الرياضيات التى تهتم بالكم والكيف :

والكندى فى هذا الشرط يعتبر مسائرا لأفلاطون الذى كتب على باب أكاديميته ( من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا ) . ثم هو يوصى أيضا بضرورة معرفة مصطلحات العلوم ومنها الفلسفة بالطبع .

وبذلك يكون المقبل على دراستها مؤهلا فى نظره لفهمها . . .

ولكن أين حظ المنطق من هذه الدراسة عند الكندى ؟

لم ينشر الكندى صراحة الى وجوب دراسة المنطق ضمن برنامج الدراسة الفلسفة عنده هذه . . لأن المنطق ربما لم تكن شبرته عند المسلمين قد بلغت ما بلغت بعد الكندى على يد الفارابى . . أو لأنه يدخل ضمن كتب أرسطو التى أوصى الكندى بضرورة قراءتها واحصائها وترتيبها على نحو ما سبق ذكره . . . وأيضا ربما يكون الكندى نفسه غير مهتم بهذه الدراسة المنطقية على نحو ما فعل أرسطو قدر اهتمامه بالرياضة على نحو ما فعل أفلاطون وربما يؤيد هذا الاحتمال ما ذكره صاعد وهو يصدد كلامه عن الفارابى من أنه ( أى الفارابى ) قد نيه على ما أغفله الكندى من أنماء التعاليم وأنواع البراهين .



## ١٥ - فلسفة الكندى :

### مقدمة :

الفلسفة لها مشكل رئيسية تقليدية ثلاثة هى : الله - العالم - النفس أو الإنسان وهذه المشاكل تحدها مباحثها كلها أو بعضها



لدى الفلاسفة كلهم أو معظمهم ... والسبب فى هذا راجع الى كون الفيلسوف لا يمر بحادث من حوادث هذا العالم أو لا يمر به حادث من الجوادث دون أن يتسائل وتأخذة الدهشة من هذا الحادث أو ذاك على نحو ما قدمناه وبما أن العالم كله ( السموات والأرض وما فيهما ومن فيهما ) أمر يحس بوجوده الفيلسوف ويثير دهشته فهو من ثم لا بد وأن يتساءل عن سر وجود هذا العالم .. من أين والى أين ولماذا .. ؟ أعنى للعالم بداية ونهاية • أم قديم باق • وهل أوجد نفسه أم له موجد أو جده • الخ • وهذا معناه أن يبحث بالتالى عن الإلوهية .. وما يدور حولها ... من أدبات لوجودها ومعرفة لصفاتها أو عدم الاهتداء الى ذلك • حسبما يصل اليه جهد هذا الفيلسوف أو ذلك • وما دام الانسان أحد كائنات هذا العالم ووجوده المتميز بالعقل والتفكير المعبر عنهما بالنطق أمر ملقبت هو الآخر الفيلسوف فكان عليه أن يبحث هذا الموجود لماذا • • والى أين ؟ وهذا يستتبع بالتالى الدخول فى موضوع ( النفس ) لدى الإنسان • وهل تبقى بعد فناء البدن أو لا تبقى • • هذا هو السر فى ظهور هذه المشاكل الثلاث على مائدة البحث لدى الفلاسفة وهى كما ترى مشاكل كبيرة • • تحيط بالوجود كله • • سمائه وأرضه وما بينهما على حد سواء • • المشاهد منه وغير المشاهد أو ( عالم الغيب وعالم الشهادة ) على حد سواء أيضا •

✽ لذلك ليس عجبا أن يتكلم فيلسوف مثل الكندي بنى مثلاً خلاصة الاسلام جميعا فى هذه المبادئ الرئيسية الثلاث. ودلى برأيه فيها • • وهو ما قد قاموا به فعلا • • وبالطبع تداخلت وجهات النظر بينهم فى تناول هذه المشاكل سواء كان هذا الاختلاف بينهم وبين أنفسهم أعنى اختلاف فيلسوف مع آخر فى كيفية تناول هذه المشكلة أو تلك وفى الحلول التى توصل اليها • • أو كان هذا الاختلاف ليس بينهم هم أنفسهم • بل بين الواحد منهم وبين ما جاء به الاسلام من عقيدة شاملة ، مفصلة لهذه المسائل نفسها بالذات • •

ومن ثم يجاول منهم أن يقرب بين المسلكين : مسلك الفلاسفة ( وهو منهم ) ومسلك الاسلام الذى يعتنقه ويؤمن بصحته ... ومن هنا نجدهم جميعا أعنى فلاسفة الاسلام .. متفقون فى أمر واحد هنا وهو عرض وجهة نظرهم الفلسفية فى هذه المسائل .. وأظهر أنها تتلاقى مع الاسلام بطريقة أو بأخرى . وهو ما عرف فى تاريخ الفلسفة الاسلامية باسم ( التوفيق بين الفلسفة والدين ) أو بين ( الحكمة والشريعة ) . فيما يقوله ابن رشد . وطبيعى أن لا ترضى هذه المحاولة .. أو هذا الجمع بين الفلسفة والشريعة فريفا من علماء الدين المسلمين .. اذ يرون فى هذه الحلول الفلسفية لهذه المشاكل .. منافرة أو عدم توافق مع الاسلام .. فيرفضون هذه الحلول .. بل ويحكمون على أصحابها بالكفر والضلال . وذلك على نحو ما فعل الإمام الغزالى .. فى حكمه على الفلاسفة بهذا الحكم فى هذه المسائل الثلاث عينا حيث قال انهم ( أى الفلاسفة ) : ويقصد بهم بالذات الفارابى وابن سينا ) قد خالفوا وجهة الاسلام فيها حيث حكموا بعدم علم الله بالجزئيات ويقوم العالم وينكار بعث الأجساد .. وذلك على نحو ما سيأتى تفصيله فى مقام آخر .

✽ صفوة القول هنا اننا ونحن نستعرض آراء الكندي الفلسفية لابد وأن نعرف رأيه فى هذه المسائل الثلاث عينا .. لنرى كيف كان موقفه منها وهل كان قريبا من الاسلام أم بعيدا عنه . وما هو المسلك أو الطريق الذى سلكه فى معالجته لها .. فلنكتف بهذه المقدمة هنا ... وننظر الآن فى آراء الكندي بخصوص هذه المشاكل .

فإذا قال :



## ١٦ - مصادر فلسفة الكندي :

أول ما يلاحظ على فلسفة الكندي هو أن مصدرها مستمد من مسيئين هما :

## ١ - الاسلام :

## ٢ - الفلسفة اليونانية •

فهو الى جانب كونه فيلسوفا الا أنه قد اهتم أكبر اهتمام  
بالمسائل والمشاكل الدينية التي كان لها وجود في عصره ... وذلك  
على نحو ما نجده في أسماء كتبه التي ذكرها له المؤرخون ... وفي  
رسائله الواصلة اليها فهو مثلا له كتاب اسمه ( كتاب في أن أفعال  
النبأى جل اسمه كلها عدلا لا جور فيها ) و ( كتاب في نقض مسائل  
الملحدین ) و ( رسالة في تثبیت الرسل عليهم السلام ) و ( رسالة  
فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثانى بالمجاز ) و ( رسالة فى  
الاستطاعة وزمان وكونها ) و ( رسالة فى التوحيد بالتمسیرات )  
و ( رسالة فى افتراق الملل فى التوحيد • وأنهم مجمعون على  
التوحيد ) وكل قد خالف صاحبه ( ... وغير ذلك مما يدل على ظهور  
هذه المشكلات فى عصره وواضح أنها مشكلات دينية ...

أما ما تعلمه الكندى من الفلسفة اليونانية خصوصا من سقراط  
وأفلاطون وأرسطو • واقلیدس أيضا بل وأرشمیدس • وسقراط •  
واقلیدس وأرشمیدس يذكرهما فى رسائله الهندسية • وبقرط يخصه  
برسالة فى الطب (٢٤) ...

أما ما تعلمه الكندى من الفلسفة اليونانية خصوصا فى سقراط  
وأفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من خلال عرضنا لمذهبه أو بالأحرى  
لأفكاره واتجاهه من البداية (٢٥) •



(٢٤) أنظر الفهرست لابن النديم ص ٣١٥ ، وما بعدها طبعة  
إيران بتحقيق رضا تجدد وليس لها تاريخ •  
(٢٥) المصدر السابق — نفس المكان •

● للكندي فلسفته الخاصة في العالم .. والله .. والإنسان ..  
التي يلتقي فيها أحياناً مع فلاسفة اليونان ويختلف عنهم فيها أحياناً  
كثيرة .. وهو في نقاط التقائه معهم لا يخرج عن مقررات الإسلام  
في هذه النقاط وعندما يختلف معهم : يكون أساس الاختلاف  
هو ما توصل إليه هو بأدلتها العقلية الدامغة على صحة ما يذهب إليه  
وما توصل إليه عقلياً هو مع ما تقرره أصول الإسلام .. فلننظر إذن  
إلى عناصر فلسفته هذه واحدة واحدة .

● نبتدي أولاً بذكر رأيه في العالم .. وكيف يتصوره .  
ثم ننتهي بعد ذلك بذكر رأيه في قضية حدوث العالم .. وقدمه ..  
آخرى أنه يقول بحدوثه .. ونرى أدلة على ذلك ثم نذكر بعد هذا :  
أدليله على وجود الله تعالى .. ثم صفات الله تعالى ..

\*\*\*

## ١٨ - رأي الكندي في العالم :

أو العالم عند الكندي

● يأخذ الكندي في تعويره لبناء العالم المادي بمذهب أرسطو  
من بعض الوجوه ويخالفه من وجوه أخرى : يوجد في وسط العالم هذه  
الأرض وما عليها من الحرث والنسل وهي كرة ثابتة في مكانها ، وتحيط  
بها كرة من الماء ، وتحيط بذلك كرة من الهواء ، تحيط بها أخيراً  
كرة من النار .

وهذه هي العناصر الأربعة التي يأخذ كل منها مكانه الطبيعي  
بحسب خاصيته الأساسية : الحرارة أو البرودة أو اليوسنة أو  
الرطوبة وبخسب فعلها الناشئ عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك  
من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء بحيث تقترب هذه العناصر كل في مكانه  
الذي يطلبه حتى ينتهي إلى بحركة طبيعية .

وكرات هذه العناصر تتداخل فيما بينهما دون تفاعل • أما العلة التي تسبب ما يقع فيها من تغير فهي أثر الأجرام السماوية وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض • بحسب النظام الذي وضعت الإرادة الإلهية الحكيمة •

• وبعد أكثر العناصر ( أى بعد دوائر العناصر ) أو كرات العناصر • تأتي الأفلاك متراصة • • بأجرامها • • من الفلك الذى فيه القمر الى الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم • • وهو مقفل ليس خارجه شيء لا خلاء ولا ملاء • • أى لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسيم •

• وتتحرك العناصر التي فى داخل الفلك حركة مستقيمة أما من الوسط نحو الخارج أو من الخارج نحو الوسط • • ولكن حركة ذلك نفسه دائرية • حيث يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم • • وذلك لأن طبيعته مختلفة عن طبيعة العناصر الأربعة التي هى الأرض وما يجاورها من الماء والهواء والنار • • وبذلك يكون الفلك لا خفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد • • وبذلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقصان ولا استحالة ( أى تحول أو تحرك ) سوى الحركة الدائرية لأنه مبتدع ابتداءً عن عدم كل شيء سوى الله • • وأيضاً لأنه مركب والفلك الأعلى أو الأقصى هذا بما فيه من أجرام يسهيها التندى الأشخاص العالية • • كائن حتى ناطق مميز • • برى من قوى الشهوة والغضب • متحرك بحركة مؤثرة فى العالم الأسفل (٢٦) •

هذا هو القسم الأول من العالم • •

• أما القسم الثانى والأخير : فهو الذى يمتد من الأرض الى جود الفلك الذى فيه القمر وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة

(٢٦) انظر رسالتى الملة الفاعلة وسجود التجرم الأقصى •

وما يتركب منها وهو عالم التغير والكون والفساد • والمركب من العناصر  
من الأجسام وكائن فاسد من حيث الشخص أو من حيث النوع ،  
الى المدة المقدرة له •

● والعالم كله متحرك اما حركة مكانية يتغير فيها مكان الشيء  
ومركزه وحركة نقله ( أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه ) حركة  
الفلك الدائرية ( أو يتحرك حركة الزيادة والنقصان •

● والى هنا يتابع الكندي أرسطو •• فهو اذن ليس بجديد •  
انما التجديد هو قول الكندي بحدوث العالم •• وبأنه مبدع دفعة  
واحدة سواء منه الفلك بما فيه من عالم العناصر وما تركب منها ••  
وابداعه مقترن بحركته ••

● أما أرسطو فهو يقول تأن نظام العالم الحالى أزلى ناشئ  
عن سوق المادة الى الله •• لكن الكندي يقول ان العالم مخلوق  
بعقل إرادى حكيم من جانب المبدع ••

### ● علاقة الله بالعالم :

● يرى الكندي أن علاقة العالم بالله هي علاقة طاعة للإرادة  
الخالقة المنظمة وبما أنه ليس فى الطبيعة شيء عبث — كما يقول  
الكندى — فان لك شيء فى العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذى  
وضعه الارادة الإلهية •

### ● حدوث العالم :

● لا يأخذ الكندي بما يقوله أفلاطون عن خلق العالم فى قصة  
طيمائوس •• كما لا يأخذ بما يقوله أرسطو من سوق العالم الى الله ••  
وبما نقوله نظرية الصدور عند الافلاطونية المحدثة رغم أخذ فلاسفة  
الاسلام بعده بهذه النظرية •• التى فشلت فشلا ذريعا فيما ذكرته  
من ضдор ••

الكندي يضرب صفحا عن هذا .. ويقول .. بحديث العالم من لا شيء ( ضربة واحدة ) في غير زمان ومن غير مادة ما .. بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى هي الله ..

وجود هذا العالم وبقاؤه ، ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الارادة الالهية الفاعلة لذلك . بحيث لو توقف العقل الإرادى من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفى غير زمان أيضا .

● دليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند الى مبدأ التناهى فى كل ما هو موجود بالفعل أو قيد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة فى عصر الكندي ، ولكن الكندي يقيمه على أساس فلسفى واضح متين وقد بين أهمية التناهى هذا فى أربع من رسائله هى المنشورة على صفحات : ( ١١٤ - ١١٨ ، ١٩٢ ، ١٩٨ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ - ٢٠٩ من الرسائل ) .

● وفى هذا يخالف الكندي أرسطو كل المخالفة .. اذ يرى أرسطو أن العالم متناه من حيث الامتداد الجسمى .. لكنه قديم من حيث الحركة .. ويعطى لذلك أدلة ليس هنا مجال بسطها .. لكنها فى حقيقتها أدلة ضعيفة .

● أما فيلسوفنا الكندي فقد يربط بين تناهى الجسم أى جسم العالم ومعه تناهى الحركة ويلزم عن تناهيها تناهى الزمان .. فالعالم متناه من حيث الجسم متناه من حيث الحركة ، متناه من حيث الزمان .. هذا كله كما يقول الكندي ويثبت به بأدلة رياضية ..

● وما تصوره أرسطو من أزلية الهوى والزمان .. انما سببه الوهم ، لأن الوهم يعجز - لصلته القريبة بالهوى - عن أن يتصور جسما إلا أتيا من أو صائرا الى الجسم ، أو شبه جسم - كما لا يستطيع أن يتصور زمانا إلا وقبله زمان وبعده زمان ...

وهذا الوهم الى جانب صعوبات أخرى .. جعلت مذهب أرسطو  
هفككا غير متماسك .. ولذلك عدل الكندي الى ما ارشاه موافقا لأدلته  
الرياضية والعقلية وهو أمر موافق لما جاء به الدين أيضا ..

● لذلك لم يأخذ الكندي من مذهب أرسطو — فى النقطة الخاصة  
بالعالم سموى مبدعين هما :

١. — « اللامتناهى لا يمكن أن يتحقق كله بالفعل » أى أنه  
لا يخرج كله الى الوجود ...

٢. — الجسم والزمان والحركة مرتبطان فى الوجود لا يسبق  
أحدهما الآخر .

وبتطبيق هذين المبدعين معا — كما فعل الكندي — ينتج تناهى  
الجسم والحركة والزمان .. وهو يضع لذلك مقدمات رياضية نجمتها  
فيما يلي :

● وهنا يستحسن أن نقف وقفة قصيرة لنعرف مدى مخالفة  
الكندى لأرسطو أو موافقته له فى موضوع قدم العالم وحدوثه ..  
● الكندي يقول بحدوث العالم جسما وزمانا وحركة معا ..  
وأرسطو يقول بقدم العالم من حيث الزمان والحركة لأنه يفرق  
بين محدودية الجسم .. وحركته وزمانه ..

● أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة .. والكندى  
يوافقه على ذلك لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشيء  
ما دام موجودا . فإذا زال وجوده . زال زمانه . وهكذا يتخلص  
الكندى من الوهم — الذى لازم أفكار أرسطو — بهذه الفكرة الجديدة  
أو للفهم الجديد للزمان ..

● المبدأ الحاسم الذى يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف  
اليونان هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة



أو زمانا .. موجود بالفعل أو متقنيا كالحركة والزمان الزائليين  
باستمرار \*

● أما المبدأ الثاني الحاسم الذي يفصل بين الكندي وأرسطو :  
فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها الفعل المطلق ، أعنى الفعل  
الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجادا أصليا ، وهذا ما لا يعرفه  
أرسطو ..

ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون :

- ١ — اما قديما متحركا على الدوام وهذا اختيار أرسطو \*
- ٢ — أو قديما تحرك بعد سكون .. وهذا يرفضه أرسطو  
والكندي معا \*
- ٣ — أو قديما ساكنا دائما .. وهو مرفوض بداهة وعند  
الفيلسوفين \*
- ٤ — واما أن يكون حادثا ساكنا دائما .. وهو باطل بداهة \*
- ٥ — أو حادثا تحرك بعد سكون .. وهو مرفوض عند  
الفيلسوفين \*

٦ — أو حادثا متحركا مع حدوثه .. وهذا هو اختيار الكندي  
وكل من الفيلسوفين يذكر أدلة .. وأدلة فيلسوف العرب أثبتت قدما  
من أدلة فيلسوف اليونان \*

● وفى نهاية هذه النقطة الخاتمة بوجود العالم عند كل من  
أرسطو والكندي نخب أن نقول فى مجال المقارنة بين الفيلسوفين أن  
فكرة الإبداع عند الكندي تجل محل فكرة التحريك عند أرسطو ..  
ويحل محل عشق الكائنات المسادية لحركتها عند أرسطو : عبادتها  
وشبهاتها لوجودها \*

\*\*\*

## ١٩ — أدلة الكندى على حدوث العالم :

اهتم الكندى بهذا الموضوع : وذلك لأهميته وخطورته ...  
فتناوله بالبحث فى أربع رسائل فما توجد بين أيدينا ... وليس  
هناك شك فى أنه قد أوضح هذه المسألة أيضا فى كتبه المفقودة .

ونظرا لكونه قد اعتمد فى تدليله على حدوث العالم على براهين  
ذات مقدمات رياضية . تدليله بهذه البراهين مكرر فى البعض  
الآخر . لذلك سنختار أسهلها فى الفهم ... وأبعدها عن التكرار :

يقول الكندى ما مؤداه : انه إذا كان هناك جرم ( أى جسم )  
لا نهاية له . فمن الممكن أن نتوهم منه جرم محدود الشكل متناه ذكرة  
أو مكعب مثلا .. أو غير ذلك من المنتاهيات . فلتأخذ هذا الجرم  
المحدود الشكل ونقطعه من ذلك الجرم اللامتناهى .

والباقى بعد ذلك إما أن يكون متناهيا أو سيظل لا متناهيا كما  
هو . فان كان الباقى متناهيا . وضم اليه الجسم الذى قطع منه —  
وهو متناه فان المجموع يكون متناهيا ... بذلك يثبت كون الجسم  
صار متناهيا ... وهو المطلوب .

وان كان الجسم الباقى بعد القطع ظل كما هو لا متناهيا فعندما نضم  
اليه الجزء الذى قطع منه فسيصبح اما أكبر من الأول — أو مساويا  
لأول .

فاذا صار أكبر من الأول ... فسيترتب على ذلك أن يصبح  
ما لا نهاية له ( وهو الجسم الأسمى ) أكبر مما لا نهاية له . بعد  
أن انضم اليه الجزء الذى كان قد فصل منه ... وفى ذلك خلف أى  
خروج على قانون العقل لأن ما لا نهاية له صار أكبر مما لا نهاية له .  
مع أنهما ( الجزءان ) فى الحقيقة كانا معا جسما واحدا قبل أن

نقطع منه هذا الجزء • فكيف يصبح ما لا نهاية له أكبر مما لا نهاية له ... وهذا غير معقول ... إذن هذا الفرض باطل وهو أن يكون الباقي بعد القطع لا نهاية له ...

ننتقل بعد ذلك الى مناقشة الاحتمال الثانى : وهو أن يظل الجسم الباقي الذى هو لا نهاية له حسب الفرض ( مساوياً لنفسه قبل القطع أعنى أن يظل الجسم الباقي كما هو بعد انضمام الجزء المقطوع اليه • وفى ذلك خلف أيضا ... )

لأن الجسم الباقي بعد انقطع إذا كان لا نهاية له ... وضم اليه الجزء المقطوع ... وظل كما هو لا نهاية له • فمعنى ذلك أن يكون الجسم هو هو ... على حاله قبل انقطع وبعد أن انضم اليه الجزء • وهذا غير معقول ... لأن الجسم بعد أن ضم اليه الجزء المقطوع صار كلا وقبل أن ينضم اليه الجزء المقطوع منه كان بعضا ... فكيف يتساوى البعض ( الذى كان قبل القطع ) مع الكل ( الذى صار بعد انضمام المقطوع ) ؟ هذا خلف ...

وسببه هو قولنا أن الجسم الأصلى ظل لا نهاية له بعد أن قطعنا منه جزءا ثم رددناه اليه •

والأولى أن نقول أن الجسم الذى فصل منه صار بعد الفصل له نهاية ... وبعد أن رجعنا اليه الجزء الذى فصل منه وهو ذو نهاية فيكون المجموع له نهاية ... وإذن فالعالم له بداية ... لأنه جسم • وقد أثبتنا أن الجسم ضرورى له بدء ونهاية ...



## ٢٠ - تنهى الحركة والزمان عند الكندى :

بعد أن أثبت الكندى تنهى جرم العالم ، حاول اثبات تنهى ما فيه من الأعراض المحمولة عليه . وذلك بحجة أن الذى يكون محصورا فى المتناهى يكون متناهيا . فما يوجد محصورا فى جرم العالم المتناهى مال الحركة والزمان وغيرهما كلها متناهية . وذلك لتناهى حاصرها وهو جرم العالم .

\* \* \*

## ٢١ - إثبات ألا الجرم لا يوجد بدون الحركة :

أن كان الجسم موجودا . . . فوجوده حدوث . . . والحدوث بعد أن لم يكن . . . حركة . . . وبذلك فالحدوث ملازم له الحركة . . . فالجرم والحركة مثلا زمان اذن . . .

وليس يصح أن يكون جرم العالم قديما ساكنا ثم تحرك لأن معنى ذلك هو تغير الأزلى وهو مستحيل . لأن معنى القديم فى هذه الحالة أنه أزلى أى لا بداية لوجوده (٢٧) . . .

مما سبق تبين لنا أن الجرم لا يوجد بدون الحركة . والزمان هو مقدار الحركة ، أو أنه هو المدة التى يكون فيها الجرم . فقد ثبت من هذا كله أن الحركة والجرم والزمان والمكان أمور متلازمة . لا يسبق بعضها بعضا - وبما أن كلا من الجرم والحركة والزمان متناه . فإن مدة وجود العالم متناهية تداهة . فالعالم حادث .

ومرة أخرى يؤكد الكندى التلازم بين الجرم والحركة والزمان وبما أن الجرم متناه أى له حد محدود يقف عنده فالحركة الملازمة له

---

(٢٧) رسائل الكندى ص ١٤ ش ٢

متناهية والزمان أيضا متناه لأنه عبارة عن مقدار الحركة<sup>(٢٨)</sup> ...

وأما اثبات تنامي العالم في المستقبل مثل تناميهِ في الماضي •  
أعني بذلك أن الكندي بنى على اثباته تنامي العالم في الزمان من جهة  
الماضي تناميهِ أيضا في الزمان من ناحية المستقبل • لأنه إذا ثبت  
تباين الزمان الماضي • فما يتصل به من أجزاء الزمان في المستقبل  
أيضا متناهية بداهة ( لأن المستقبل عبارة عن لحظات يتبع بعضها  
بعضا فهي إذا - إذا ضمت للزمان الماضي أو الحاضر ... وهو  
متناه ... فيكون المجموع منها متناهيا ) فثبت بذلك تنامي الزمان  
في الماضي وفي المستقبل •

فالعالم إذن محدث مخلوق من العدم خلقه البارئ تعالى • لأن  
لكل محدث محدث<sup>(٢٩)</sup> •



٢٢ - صورة برهان حدوث العالم عند الكندي رياضيا :

مقدمات :

يضع الكندي أمامنا عدة مسلمات ينبغي عليها ( متى سلمت )  
القول بحدوث العالم • ومن هذه المسلمات قوله :

١ - الأعظام التي لكل واحد منها متناه جملتها متناهية •

٢ - كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر ؛ فإنهما جميعا مجموعين  
أعظم من كل واحد منهما مفردا •

---

(٢٨) الرسائل - ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١

(٢٩) الرسائل - ص ١٢٢

٣ - لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له .

٤ - كل عظمين متجانسين - ليس أحدهما أعظم من الآخر - متساويان .

٥ - « كل جرمين متناهي العظم اذا جمعا كان الكائن عنهما مناهي العظم » .

ايضاح : العظم هو الجسم .

والجرم هو الجسم أيضا .

\*\*\*

### البرهان

لو فرضنا جرما غير متناهي العظم فانه اذا فصل من هذا الذي لا نهاية له جرم متناهي العظم ، فلا يعاود الباقي بعد ذلك اما أن يكون متناهي العظم ، واما لا متناهي العظم .

فان كان الباقي متناهي العظم فانه اذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ، وهذا حق ، وهو خلاف المفروض .

❖ وان كان الباقي : لا متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه المفصول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له .

❖ فان كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له . وهذا باطل .

( بناء على المقدمة رقم ٣ )

\* وان كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً ، ومعنى ذلك أن الكل + يساوى الجزء وهذا باطل .

( أنظر مقدمة رقم ٢ السابق ذكرها )

\* فقد تبين إذن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له .

\* وهذا الدليل : اذا كنا قد أقمناه في الجرم ، فليس معنى ذلك أنه خاص به ، بل انه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه : انه متناه في عالمنا هذا كالزمان والحركة والمكان .

وانذا كان الزمان متناهياً ، فالجرم باضطرار : له مبدأ .

\* على أنه لا جرم بلا زمان ، ولا زمان بلا حركة .

\* والواقع : أن الجرم والحركة والزمان — فيما يرى الكندي — متلازمة ، ذلك ان الجرم : جوهر ذو أبعاد ثلاثة : أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً : فهو إذن مركب ، والتركيب : حركة ، والحركة إذن : انما هي : حركة الجرم ، فان كان جرم كانت حركة ، وان لم يكن جرم لم تكن حركة .

والزمان . انما هو : مدة تعددها الحركة ، أو مقياسها الحركة ، فان كانت حركة كان زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن زمان . والجرم إذن لا يسبق الحركة ، والزمان : ملازم للحركة .

\* والنهائية لكل هذا : أن الجرم ، والحركة ، والزمان . لم يسبق بعضها بعضاً في الأنية ، فهي معا ، وهي متناهية ، وهي لذلك : حادثة . ( الانية هي الوجود ) .

دلائلكندى دليل خاص على تنهاى الزمن ، وهذا الدليل اذا أردنا تبسيطه نصيغه كالآتى :

لو فرضنا أن الزمن غير متناه فى الماضى ، فان معنى ذلك : أننا لو فرضنا جدلا ، أننا نسير من الآن - رجوعا القهقرى - مع الزمن فى ماضيه ، لما انتهينا الى نهاية ، اذن من الآن الى ما لا نهاية فى الماضى : لا يمكن أن يؤتى عليه ، أو يقطع أو ينتهى ، واذن فانه اذا صدق ذلك فانه يصدق ضرورة : انه لا يمكن أن يقطع ما لا نهاية له فى الزمن الماضى ، حتى يتناهى الى الآونة الحاضرة .

( أى ما دام ليس له بداية + فكان حظه ألا يكون له نهاية )

\* وما دمنا قد وصلنا الى الآونة الحاضرة ، فمعنى ذلك : ضرورة أن الزمن : له مبدأ<sup>(٣٠)</sup> .



٢٣ - ايضاح أكثر تفصيلا عن رأى الكندى فى حدوث العالم :

● العالم حادث عند الكندى وليس بأزلى لأن الأزلى فى نظر الكندى هو :

- ١ - ما لم يكن معدوما +
- ٢ - ولا يحتاج فى قوامه ووجوده الى علة +
- ٣ - وأنه بسيط غير مركب +
- ٤ - لا جنس له ولا فصل +

(٣٠) عبد الحليم محمود - التفكير الفلسفى فى الاسلام .

ص ٣١٤



٥ - وأنه لا يفسد أبدا فهو دائم الدهر أبدا • وهذا لا يتحقق  
إلا في ذات واحدة هي ذات الله تعالى (٣١) •

أما ما عدا الباري تعالى - فهو محدث مسبوق بالعدم • وبذلك  
يخالف الكندي أرسطو وشيئته ، لأنه يصرخ بأن الزمان والفلك  
وغيرهما مما في العالم كله حادث مسبوق بالعدم • وهو يعالج ذلك بأن :  
الفلك عنصر وذو صورة فليس بأزلي - والزمان هو تعداد حركة الفلك ،  
ذلا بد وأن يكون محدثا بحدوث الفلك (٣٢) •

أما غير الكندي من الفلاسفة فلا يقولون بأن العالم مسبوق بالعدم •  
بل يقولون بأن العالم صدر عن الله تعالى • فالله تعالى متقدم عليه  
نقدما بالرتبة ويكون العالم موجودا معه دائما ••• لأنه صدر منه •  
وبما أن الله تعالى فاعل دائما ••• فالصذور فعله دائما وبذلك  
يثبتون قدم العالم •

وعندهم أن القدم له معنيان : قدم بمعنى عدم أولية للزمان وهذا  
مناسب للعالم ، وقدم آخر يسمونه قدم ذاتي ••• ومعناه أن هناك  
موجودا ليس له مبدأ يتعلق به وهو الواحد الحق • أما العالم فله مبدأ  
يتعلق به وهو الله تعالى • هذا هو الفرق بين قدم الله تعالى وقدم  
العالم عندهم وهو مذهب الفارابي وابن سينا وغيرهما ••• كما سيأتي  
بيانه في محله •••

وعند هؤلاء الفلاسفة أيضا : الحدوث له معنيان : حدوث بمعنى  
ايجاد شيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق • وهذا يسمى  
حدوثا زمانيا • وحدث بمعنى افادة الشيء وجودا ، وليس له في  
ذاته الوجود في أي وقت من الأوقات •• وهذا يسمونه حدوثا اضافيا

---

(٣١) رسائل الكندي - ص ١٦٩ •

(٣٢) الرسائل : نفس الصفحة •

وهو ما ينطبق على العالم • فانه استفاد وجوده من الله تعالى •  
لكن ام يسبقه زمان ••• لأنه صدر عن الله القديم ••• فيكون  
قديمًا مثله • لكن نظرا لكونه استفاد وجوده من الله تعالى : فيكون  
محدثا ••• تهذا المعنى ••• أعنى محدثا لكونه استفاد وجوده من  
غيره • لكن بدون نظر الى زمان ••• لكونه استفاد هذا الوجود  
دائما ••• فوجه كونه حدوثا اضافية هو احتياجه فى وجوده لغيره •  
وهو ما يسمى بالحدوث الاضافى ••• أما الحدوث الزمانى السابق  
ذكره ••• فمعناه وجود شيء فى زمان • ولم يكن قبل ذلك الزمان  
موجودا • وهذا يناسب الأشياء الجزئية التى نراها تحدث منا أو  
معنا أو بيننا ••• فحدوثها حدوث زمانى ••• لأنها وجدت فى زمان  
••• ولم تكن قبله موجودة ••• أما العالم كله فلم يسبقه زمان  
••• لأن الزمان وجد معه ••• ولكنه كان مسبقا بذات الله  
تعالى فقط •••

الكندى لم يقل بهذه التفرقة بين القدم الذاتى والقدم الزمانى –  
والحدوث الذاتى والحدوث الزمانى ••• بل قال بأن الحدوث ضرورى  
أن يكون فى زمان وان الزمان ملازم للحركة والحدوث حركة •••  
فيكون الحدوث واقعا فى زمان •• والحدوث اذا كان لا فى زمان ولا من  
مادة قيسى ابداعا • وهذا هو ما ينطبق على العالم ••• فالأولى  
أن نقول ان الله تعالى أبدع العالم • لأنه أوجده بقوله ( كن ) دون  
حاجة الى مادة يصنعه منها ولا الى زمان ••• أما الأشياء الجزئية  
فإنها تسهى محدثا • لكونها وقعت فى زمان • وتسمى مكونة لكونها  
أخذت من مادة •••

وايجاد الشيء من لا شيء يسميه الكندى الفعل الحقيقى •••  
وعلامته أن الفاعل هنا يكون غير منفعل • وبذلك فان الله تعالى هو  
الفاعل الحقيقى المبدع •

ويقرر الكندي أن الله تعالى فاعل للمنفع الأول بلا واسطة وهذا المنفع الأول هو الأجرام السماوية التي خلقها الله تعالى بلا واسطة أما كوننا نحن فهو فعل الأجرام السماوية فينا مباشرة • • • وهو أيضا فعل الله تعالى بواسطة هذه الأجرام السماوية • وكذلك كل ما يوجد في هذا العالم فانه فعل الأجرام السماوية بلا واسطة وفعل الله تعالى بواسطة هذه الأجرام • فالله تعالى مصير بعض الأشياء أسبابا وعلا للبعض الآخر ، وسخر بعضها للبعض بحيث يؤثر فيه وبذلك أن الله جل ثناؤه ( المبدع للملك والمتمم للملك آلة الملك ومبدع كل فاعل ) (٣٢) •

والكندي هنا يفرق بين عالم الأجرام السماوية وعالمنا نحن • من الأول وعنده الفلك الأقصى لا يعتريه الفساد ابداء بل يظل على ما هو عليه طول المدة التي قدرها له الله تعالى ثم يفنى بعدها • أما عالمنا نحن فهو قابل للفساد ، وذلك بسبب كونه مخنويا على الكيفيات المتضادة من حرارة وبرودة ورطوبة وييوسة • والفلك الأقصى ليس فيه ذلك (٣٤) •

وعالم الأرض ويسميه عالم ما دون فلك القمر فان فيه أربعة عناصر ثابتة الى الوقت الذي قدره الله لها • وأن الكون والفساد يقع في بعض أجزائها بفعل الجرم السماوي وبالارادة الالهية • والذي يفسد ليس هي ذات العناصر بل ما هو تكون منها • • • أما هي نفسها خباثية بابقاء الله تعالى لها طول المدة التي قدرها لها (٣٥) •

وهو يقصد بذلك أن الأجسام التي تتركب من العناصر مثل الحرث والنسل والمعادن وما أشبه هي الكائنة الفاسدة • • • أما ذات

(٣٣) الرسائل — ص ٢١٥ — ٢١٩

(٣٤) الرسائل — ص ٢١٩

(٣٥) ان • م / ص ٢١٩ — ٢٢٠

العناصر الأربعة فكل واحد منها باق بإبقاء الله تعالى له . . المدة التي قدرها له . . وهو في هذا يخالف أرسطو الذي يزعم أن هذه العناصر الأربعة خالدة . لكن الكندي اتفق مع أرسطو في قوله مثله بأن الجرم الأقصى حي . . . وأنه يؤثر في الجرم الأدنى . . . لكن أرسطو يقول : هو حي أبدا . . . ولا يفنى . . . والكندي يقول : هو حي بإرادة الله تعالى . وسيفنى عند انتهاء المدة التي قدرها الله تعالى له .

كذلك يعارض الكندي أرسطو في قوله ( أي الكندي ) بحدوث الزمان وأنه سينتهي . . . أما أرسطو فيقول بأنه لا بداية له ولا نهاية . . .

وكان رأى الكندي أن الزمان حادث لأنه عنده عبارة عن مقدار حركة الفلك . والفلك مبدع ابتداء عن ليس — وهو أول مخلوق ، والله خلقه الفاعلة بلا واسطة . أما ما سوى الفلك فعليه القرينة الفلك .

والكندي يؤمن بحدوث العالم إلا أنه لا يرى تركيب العالم المحسوس من الأجزاء التي لا تتجزأ — كما يقول المتكلمون الذين صرحوا بهذا . حيث قال ذلك لأول مرة أبو الهذيل من المعتزلة . وتابعه في ذلك الأشعرى . وتابعه في ذلك الأشعرى والأشعرى . ومعنى الأجزاء التي لا تتجزأ ( الذرات ) وهي في نظرهم حادثة مبدعة من لا شيء .

الكندي لا يقول بحدوث العالم لأنه مكون من أجزاء لا تتجزأ وهي حادثة كما يقولون بذلك المتكلمون . بل يقول بان الأجسام مركبة من العناصر وكل عنصر مركب من هيولى وصورة . . . وكل منهم محدث . وليس بأزلي كما يقول الفلاسفة . وبذلك اعتبر الهيولى والصورة أصلا للعناصر الأربعة . والهيولى والصورة عنده ليسا

جسمين ... بل هما يؤلفان الأجسام • فالهولوى والصورة هما  
مبدأ العناصر وهما بذلك مبدأ المبادئ الأربعة التى هى العناصر  
الأربعة ...

عارض الكندى المتكلمين اذن فى قولهم بتركب الجسم من الأجزاء  
التى لا تتجزأ وأن الجسم مركب من الهولوى والصورة • وهو نفس  
ما قاله أرسطو • فكان الكندى قد تابع أرسطو فى قوله هذا ...  
لكنهما محدثان عند الكندى وقديمان عند أرسطو •

كذلك يختلف الكندى مع المتكلمين فى قوله بأن البارئ تعالى  
علة لبعض المخلوقات بلا واسطة وللبعض الآخر بالواسطة والمتكلمون  
لا يبرون ذلك •

وقول الكندى بأن الله تعالى يفعل بعض الأشياء بلا واسطة  
وبعضها بواسطة هو قول يشبه ما قاله أفلاطون صاحب مذهب الفيض  
... ومؤسس الأفلاطونية المبدئية ... وليس بينهما من شبهة  
سوى هذا ...



#### ٢٤ - وجود الله تعالى عند الكندى :

هنا الموضوع أخره الكندى عن الكلام على حدوث العالم •  
لأنه مبني عليه عنده • واذن فقد لزم أن يذكر موضوع حدوث العالم  
أولا يليه ذكر برهان وجود الله تعالى ...

والكندى يعتبر وجود الله تعالى من أجلى البدهيات • ولكن  
هذا انما يكون عند من يكون ذا عقل وفهم ... أما من عميت بصيرته  
... فهذا هو الذى يحتاج الى برهان ... ومع ذلك فإن هذا الذى

يحتاج إلى برهان في هذه المسألة ... يمكن أن يقوم له أكثر من برهان ... والبراهين هنا فيما يرى الكندي ليست براهين بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة وهي التي تبدأ ببيان العلة والسبب لكل مشكلة يراد البرهنة عليها وهذا ما يسمى في الفلسفة بالبرهان اللمي أو اللماذى أخذاً من كلمتي ( لم كذا ... أو لماذا كذا ؟ ) فإن هذا البرهان عسير وجوده بالنسبة لله تعالى بل هو مستحيل . لماذا ؟ لأن مثل هذا البرهان الذي يستند على إثبات علة للشيء المراد البرهنة عليه فإن الله تعالى لا علة له ... ولا سبب بل هو علة كل علة وسبب كل سبب واذن ... فلا يصلح أن نقيم أمراً لما على وجوده ... وكذلك لإثباته بسيط : لا جنس ولا فصل له ... وهما أمران مطلوبان في كل برهان حقيقي . أما ما ذكره الفلاسفة من الأدلة على وجوده أو ما جاء في الكتب السماوية فيرجع كله إلى الاستدلال من الأثر على المؤثر أي الاستدلال من وجود العالم على وجود محدثه ... وهي طريقة قسنى عندهم بالطريقة ( الانية ) وهي أقل شأنًا من الطريقة اللماذية السابق الإشارة إليها ... وهذه الطريقة الثائية أنسبه بأن تكون تنبيهات على وجود هذه الحقيقة الضرورية أعني وجود الله تعالى .

هذا هو ملحظ الكندي في هذا المقام مقام البرهنة على وجوده تعالى وهو بهذا يختلف عن غيره من الحكماء ... ويتفق مع غيره من علماء الكلام . أما عن اختلافه مع الحكماء ( الفلاسفة ) فهو أنهم يذهبون في إثبات وجود الله تعالى مذهباً يعتمد على التفرقة بين الواجب والممكن . وهي تفرقة معناها أن هذا العالم أو الموجود بوجه عام إما أن يكون وجوده واجباً أو ممكناً ... فإن كان واجباً فمعنى هذا ثبوت الواجب الوجود وهو الله تعالى . وهو المطلوب وإن كان ممكناً فإنه يحتاج إلى من أوجده ... وليس يجوز أن يذهب التسلسل إلى ما لا نهاية ... فقد ثبت بطلان وجود ما لا نهاية له ... واذن فلا بد من أن ينتهي وجود الممكن إلى الاستناد على وجود واجب

الوجود وهو المطلوب ... وهذا النهج اختاره الفلاسفة عدا الكندي .  
 أما النهج الثاني وهو الذى يقوم على الاستدلال من اثبات أن  
 العالم حادث . وبذلك يحتاج الى محدث . فهذا هو نهج علماء الكلام .  
 وقد أثره الكندي واقتفى طريقهم . أعني الاستدلال بحديث العالم  
 على وجود محدث له ... اذ هما متضايقان أى مرتبطان ببعضهما ببعض  
 بحيث اذا ذكر واحد منهما استدعى ذلك ذكر ثانيهما ...

كذلك يدل الكندي أيضا على وجود الله تعالى بملاحظته أن هذا  
 العالم سواء ما كان فيه سماويا أو أرضيا ، تعتريه التكررة ويعد مركبا .  
 وهى تدل بذاتها على حدوثها واحتياجها الى من يوجدها ... لأن التكرار  
 والمركب أماره على الاحتياج الى وجود فاعل لها ... وهذا الفاعل  
 لا بد وأن يكون موجودا ... بك والحداد أيضا ... فالله موجود  
 ... اذ هو فاعلها وموجودها ... وهو واحد أيضا .

( انظر الرسائل - ج ١ ص ١٦١ - ١٦٢ )

ثم يذهب الكندي الى طريقة أخرى يستدل بها على وجود الله  
 تعالى وهى تقوم على فكرة المشابهة أو التمثيل بين النفس والبدن .  
 وبين الله بالنسبة للكون أو العالم كله ... بمعنى أن النظام فى  
 الجسم الانسانى اذا كان يدل على وجود قوة خفية فيه تدبره ...  
 هى النفس ... فكذلك الكون أو العالم يدل على وجود قوة خفية تدبره ...  
 لكن من خارجه ... هى الله تعالى (٣٦) .....

وهذه الفكرة قد قادت الكندي الى دليل آخر أقامه على وجود  
 الله تعالى . وهو دليل يسمى دليل الغائية ... ومؤاده هو :  
 أن هذا العالم وما فيه من نظام واتقان سواء فى النون

(٣٦) انظر رسائل الكندي - ص ١٧٤ - و : محمد عاطف  
 العراقى ( الدكتور ) : مذاهب فلاسفة المشرق - طبعة سادسة  
 دار المعارف - القاهرة ١٩٧٣ م ، ص ٨٣ - ٨٤ .

الأرضى أو فى الكون السماوى ... ليشهد بوجود خالق أحسن كل  
شئ صنعا وهو صاحب هذا النظام والاتقان والتدبير ... هو  
الله تعالى ...

وهذا بدوره أعنى هذا التدبير وهذا الاتقان وهذا الصنع  
الحكيم دل ذلك يدل أيضا على وجود عناية وحكمة فى هذا العالم .  
صادرة عن حكيم مدبر معتن بهذا العالم . هو الله تعالى . يدل على  
ذلك ما نراه فى هذا العالم من ارتباط الظواهر العلوية والأرضية  
بعضها ببعض فمثلا نحن نشاهد أن قوام الأشياء الموجودة فى عالم  
الكون والفساد يرجع الى اعتدال الشمس فى فللكها ، بحيث تدنو من  
مركز الأرض تارة وتبعد عنه تارة . وهى لا تدنو جدا من الأرض  
والا لاحترق كل من عليها ، كما أنها لا تبعد جدا عنها . والا لتجمد  
كل من فوقها ... وما يقال عن الشمس يقال عن القمر . اذ لولا اعتدال  
بعده عن الأرض لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحل البخار  
ويبدده ويلطفه ولا يدعه أن يجتمع ولا أن يكثف . فمن الذى فعل هذا  
الترتيب والتدبير ؟ لا شك أنه البارئ الحكيم القوى المتقن لما صنع  
العالم بما خلق ... ولا شك أيضا أن تدبيره هذا هو غاية التدبير  
واتقانه هذا هو غاية الاتقان ... (٣٧)

وأضح طبعنا من هذا الدليل أنه يعتمد على حركة الشمس  
الظاهرية واقتربها أو بعدها عن الأرض ... وهو معتقد القدماء ...  
أما الآن فقد ثبت أن الأرض هى التى تدور حول الشمس . وكذلك  
يذهب الكندي مذهب آخر فى اثبات وجود الله تعالى وهذا المذهب  
يقوم على فكرة أنه من المستحيل أن يكون الشئ علة نفسه ...  
وذلك لأنه ان كن معدوما ثم وجد ... فمن الذى أوجده ؟ لا يمكن

---

١ (٣٧) رسائل الكندي الفلسفية - رسالة فى الإبانة عن العلة  
القرينة للآكون والفساد . ص ٢٢٩ - و : عاطف العراقى - المصدر  
السابق - ص ٨٦ - ٨٧ .



أن يكون هو نفسه سبب وجود نفسه ، لأن المعلوم كيف يوجد نفسه ، هذا غير معقول ...

كما لا يمكن أن يكون ذلك الشيء موجودا وذاته معدومة لأن المعلوم من الموجودات • فتكون ذات الشيء مختلفة عن وجوده فكيف ذلك ... وكيف تكون معدومة وموجودة معا ؟ هذا هو التناقض ...

وبذلك يثبت بطلان كون الشيء علة نفسه في الممكنات • وهى العالم كله • فاذن لا بد لكل ممكن ولكل حادث من علة ... وقد ثبت بطلان التسلسل الذى يذهب الى غير نهاية ... وهذه العلة هى الله تعالى •



## ٢٥ - صفات الله تعالى عند الكندي :

وبالنسبة لصفات الله تعالى نرى الكندي يصف الله بأنه واحد بالعدد والذات فهو واحد غير متكرر ولا يشعه خلقه ، اذ الكرة فيهم لأنهم مبدعون أما هو فمبدع ودائم فواجب الوجود لا بد أن يكون واحدا • وهذا ما لا نجده عند أرسطو - اذا هو معدد - ولا أفلاطون لأنه يقول بالمثل وبالكائنات الروحية • فالله لا شبيه له •

كذلك يجمع الكندي بين صفات السلب وصفات الايجاب عندما يصف الله تعالى ... ولكنه يرجع صفات الايجاب الى صفات السلب ... وهو فى ذلك يشبه المعتزلة والفلاسفة • فيقول فى صفات السلب • ( ... فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد ، ولا بالاضافة الى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل النكير - فالواحد الحق ادن لا ذو هوى - ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ولا ذو كيفية ، لا ذو

إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو تشخيص ، ولا ذو خاصية ، ولا ذو عرض عام ولا متحرك ولا موصوف بشيء مما أن يكون واحداً بالحقيقة ، فهو إذن وحده فقط محض . أعنى لا شيء غير وحدة \* وكل واحد غيره فمتكرر (٣٨) .

وأما صفات الإيجاب فهي مثل قوله : هذا ( مشيراً الى العالم ) من تدبير حكيم عليم قوى جواد ، عالم متقن لما صنع (٣٩) .

ولكن عقيدته فى الوحدة الحقيقية ، ثم اسرافه فى توصيف ذات البارى بصفات السلب ، يدل على أنه كان يرجع صفات الإيجاب الى السلب مثلاً المعترلة وكان يقول بعينيتها مثل الفلاسفة ... أى أن الصفات ليست شيئاً وراء الذات بل هى والذات شيء واحد أو عين واحدة ... إلا أن الكندى يخالف الفلاسفة فى إثباته صراحة علم الله بالجزئيات بينما الفلاسفة وهم فى سياق الامعان فى تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة قضاوا العلم الالهى على الكليات . وأعنى بهؤلاء الفلاسفة الفارابى وابن سينا بالذات ...

وانما كان الكندى مشبهاً للمعترلة من وجه ... وهو رده صفات الإيجاب الى صفات السلب \* لأن أباً الهذيل العلاف مثلاً يفسر صفات الإيجاب بالمعنى السلبية ، ويرى أنه : ( اذا قلت ان الله عالم أثبت له علماً وهو الله ، ونفيت عن الله جهلاً \* واذا قلت قادراً نفيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هى الله \* قاله عالم بعلم هو \* وقادر بقدرة هى هو \* وهو حى بحياة هى هو \* وكذلك فى سائر الصفات ) (٤٠) .

(٣٨) الرسائل - ج ١ ، ص ١١٠ - ١١٣

(٣٩) الرسائل - ص ٢٣٦

(٤٠) انظر مقالات الاسلاميين للأيسرى ج ١ ، ص ١٢

● وبخصوص صفة التوحيد بالذات فإنه يرى أن الوحدة في ذات الله تعالى وحدة ذاتية حقيقية لأن ذاته لا يمكن أن تكون إلا واحدة . أما غيره فالوحدة فيه عرضية مستفادة من الله تعالى . . . . وهو علتها . وأيضا فإن ما عدا الله تعالى فيه الوحدة وفيه الكثرة معا . لأنها مع كثرتها تشترك في خال واحد وهي كونها موجودة . أو كونها أشياء . . . أو كونها متحركة . . . فهي إذن مع كثرتها تجتمع في شيء واحد يعمها ويمكن أن توصف بسببه بالوحدة في هذه الحال . فثبت بذلك لزوم الوحدة للكثرة فتقول مائة واحدة وألف واحد . لكنها وحدة عرضية . وأقلام أدلة كثيرة على ذلك . لا داعي لذكرها أطولها وتنوعها . . . وخلاصتها ما ذكرناه هنا (٤١) .

وإذا ثبت أن اشتراك الوحدة والكثرة في الأشياء معلولة بهلة خارجة عنهما . فالبارئ تعالى لا يطلق عليه الوحدة أو الواحد بالاضافة الى غيره لأنه لا يوجد له غير شبيه له . . . به هو واحد بالقول المرسل لا بالاضافة . وهذا هو معنى الوحدة الحقيقية .

\* \* \*

## ٢٦ - صفة العلم الإلهي عند الكندي :

الكندي من القائلين بأن علم الله تعالى يتناول الجزئيات وهو بذلك يكون متقفا مع العقيدة الإسلامية التي تقر هذا المبدأ في وضوح وصراحة لا ليس فيها . . . . وقرأ في ذلك قوله تعالى : ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو . ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض . ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ) (٤٢) .

فقاله تعالى يعلم الأشياء الجزئية علما مباشرا . . . والكندي

رسائل الكندي - ج ١ ، ص ١٣٣ - ١٣٤  
(٤٢) سورة الأنعام - آية ٥٩

كذلك يعتقد بذلك ويصرح به في قوله من نص طويل ( ٠٠٠ . فلذا كان هذا هكذا فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا تعلم الجزئيات ) (٤٣) .

هكذا ذكر الكندي أن الله تعالى يعلم الجزئيات علما كاملا . . . .  
كما يؤخذ من هذا النص الذي ذكره السجستاني - في جوان الحكمة  
وكما قلنا من قبل فانه لا يعتقد بزيادة هذه الصفات على ذات الباري  
كما يقول بذلك الا شاعرة .

ويبدو أنه تأثر في هذه المسألة وكذا مسألة الوحدة الحقيقية  
التي لله تعالى . . . . بالأفلاطونية الجديدة (٤٤) .

\*\*\*

## ٢٧ - نظرية المعرفة عند الكندي :

تختلف معرفة الانسان من ناحية آلتها ، ومن ناحية قيمتها  
وثباتها . . ومن ناحية فرديتها وعمومها وشمولها . . ومن ناحية  
مصدرها . . فهناك مثلا وسيلة للمعرفة بها تدرك النفس الأشياء  
الجزئية المتغيرة وأخرى بها تدرك النفس الأشياء الكلية الثابتة .  
ولكل من هذين المدركين سمات خاصة به . . . .

فالتي بها تدرك الأشياء الجزئية المتغيرة هي الحواس والتي  
بها تدرك النفس الأشياء الثابتة هي العقل . . . بهذا قال الكندي . .  
الذي أضاف إلى ذلك مصدرا ثالثا للمعرفة هو الوحي . . . وبذلك صارت  
وسائل المعرفة عنده ثلاث هي :

---

(٤٣) الكندي فياسوف العرب لجورج عطية ص ٢١٧ - ٢١٨ نقلا  
عن : الكندي وآراؤه الفلسفية للدكتور عبد الرحمن شاه ولي - ص ٣١١  
(٤٤) عبد الرحمن شاه ولي - المصدر السابق ٣١١

الحواس والعقل والوحي ... وقد يجتمع فى أمر ما أن يكون  
معروفا للنفس بواسطة الحواس والعقل يؤيد ذلك ...

وقد شرح الكندى خصائص كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة  
بما يمكن تلخيصه فى الكلمات التالية :

— الادراك الحسى يكون خاصا بالأشياء المحسوسة وهى  
بطبيعتها جزئية •

— أما الادراك العقلى : فيكون خاصا بالمعانى الكلية وهذه  
بطبيعتها مجردة • ولا تكون محسوسة • وذلك مثل ادراك العقل لمعانى  
الجنس والنوع • أو الأجناس والأنواع •

كذلك تتميز المعرفة الحسية بأن المدرك يكون متمثلا فى النفس  
وله صورة •

أما النوع الثانى وهو المدرك بواسطة العقل فليس له فى النفس  
مثال ولا صورة ، لأنه عبارة عن تجريد وطرح للأعراض الجزئية  
الزائلة المختلفة الموجودة فى الأشياء المحسوسة ، واستبقاء المشترك  
والعام فيها • • وذلك كادراك معنى الإنسانية من أشخاص الناس •  
وهى أى الأشخاص أمر جزئى • • • خاص بالأفراد الذين يختلفون من  
فرد لآخر • • • فالعقل يترك هذه النواحي التى يختلف فيها الأشخاص  
ويأخذ الصفة أو الصفات العامة الثابتة التى تعمم جميعا • • • ويبقيها  
ويحكم بها على كل منهم • • • وذلك كما فى الحيوانية والنطقية التى  
هى معانى مجردة حكم بها العقل على أشخاص الانسان • • • وأنهم  
جميعا يشتركون فى هذين المعنيين • وهما جوهر الانسان •

هذا الادراك لمعنى النوع والجنس هو شأن من شأن  
المعرفة العقلية ومثله تماما تلك الأحكام التى يحكم بها الانسان

على الأشياء فهي من فعل الإدراك العقلى • وليس من فعل وسائل  
الحس •••

من هنا قال الكندى بعد أن بين الفرق أو الفروق بين هاتين  
الوسيلتين من وسائل المعرفة ••• أن العلوم التى لا يكون وسيلة  
إدراكها الجواسى تختلف فى منهجها عن العلوم التى يكون العقل  
وسيلتها • ومن ثم شرع بعد هذا فى تفصيل القول فى مناهج  
هذا العلوم •

\*\*\*

## ٢٨ - مناهج العلوم عند الكندى :

يقول الكندى ان الأشياء المحسوسة عندما تدركها النفس يكون  
أها مع هذا الإدراك مثال نتركه فى النفس به تعرف صورة هذا  
الشيء •

أما الأشياء الغير محسوسة مثل البذنيات العقلية كقولنا  
هو • ولا هو غير صادق فى شيء واحد بعينه ••• فان هذا إدراك  
للنفس ليس بحس • وإنما تعرفه النفس اضطرابا • وليس له مثال  
فيها لأنه لا مثال له : لا لون ولا صورة ولا طعم • ولا رائحة ولا ملمس  
له • بل قل انه أدراك لا مثال له أى لا صورة له فى النفس •••

ومن الأشياء الغير محسوسة أيضا الأشياء التى فوق  
الطبيعة أعنى التى لا هيولى لها • ( أى لا جسم لها ) فليس لها  
مثال فى النفس هى الأخرى • أعنى ليس لها صورة متخيلة فى النفس  
بل تعرشها النفس بالأبحاث العقلية فقط •

ودن هنا يلزم ألا يخلط الانسان بين الأمرين : فيطلب فى المعقول  
أن يكون محسوسا • أو له صورة متمثلة فى النفس ••• أو يطلب  
فى المحسوس أن يكون فى درجة المعقول • فمثلا ليس يصح أن

نستعمل المنهج الطبيعي للرياضة • أو المنهج الطبيعي لما هو فوق الطبيعة • ان هذا — ان حدث — فهو خطأ بين المناهج وبسببه ضل كثير من الناس حيث استعملوا منهجا واحدا لكل الأشياء •

لذلك ينبغي أن نقصد لكل موضوع ما يناسبه من منهج من البدث ... فلا تطلب في العلوم الرياضية دليلا يستند على الاقتناع أى التسليم بمقدمات مشهورة بين الناس • أو مسلمة عندهم • ان مثلا هذه المقدمات لا تنتج دليلا برهانياً أى يقينياً ... لا يقبل الشك • لأن مثل هذا الدليل له مقدمات أخرى ليس من بينها التسليم بالمشهورات أو المظنونات ... بل طريق اليقين اما الحس المشاهد أو العقلى (الذى لا يقبل الشك أو الظن) مثل البدهيات ... أو الأخبار المتواترة التى لا تحتل الشك أو الكذب • كأن تخبر مثلا بوجود مدينة اسمها مكة — أو واشنطن • أو دولة اسمها أندونيسيا ... ان هذه الأخبار يقينية وتسمى المتواترات ... وهكذا ...

الكندى يقول ان العلوم الرياضية منهجها يعتمد على الإدراك العقلى الخالص • وهو بذلك لا يحتاج الى مقدسات مبنية على الظن أو المشهور بين الناس ... ومثله العلم الآلهى : فلا يحتاج فى البرهنة عليه الى مثال من الحس أو الى صورة له فى الذهن • اذ لا مثال له ولا صورة • بل هو ادراك عقلى خالص •

اننا ان حفظنا هذه الفروق سهل علينا ادراك المطلوب فى كل علم •

هذا من حيث المعرفة الحسية أعنى التى طريقها الحواسى • والمعرفة العقلية أعنى التى طريقها العقل • فماذا عن النواع الثالث من المعرفة وهى التى قلنا ان طريقها الوحى وتسمى أيضا بالطريقة الإسرائيقية ؟

\*\*\*

## ● المعرفة التي طريقها الاشراق :

يقول الكندي ان من يقتصر على الحس فانه يتعد عن المعرفة الحقيقية للأشياء ، لأن الحواس لا تعطينا الا الظاهر من الشيء فقط ...  
بينما الأشياء لها حقائق باطنية لا تدركها الحواس :

وان من يقتصر على العقل فهو يعرف الأجناس والأنواع والحقائق التي للأشياء ... لكن يحتاج في ذلك الى زمان طويل يتدرب فيه على هذا النوع من المعرفة المجردة أي التي ليس فيها شيء محسوس ... وربما يخطئ العقل في هذا الإدراك أيضا . لذلك وجدت هنالك طريقة ثالثة للمعرفة هي الطريقة الاشراقية وهي خاصة بمن يصطنعهم الله تعالى للنبوة والرسالة ... وهي لا تنال بالكسب أي بالمجهود البشري ... البنى على التعليم والتعلم . بل تأتي لصاحبها بلا طلب ولا تكلف ولا حيلة بشرية ولا زمان . بل ولا تحتاج الى رياضيات أو منطق ...

بل هي تابعة لارادة الله تعالى ... ولذلك كانت خاصة بالرسول عليهم السلام وهي عندما تأتي لصاحبها فانه يكون مستيقنا تماما بأن ذلك من عند الله جل وتعالى . لأن مثلها تعجز البشرية عن إدراكه بطبعها . اذ هو فوق طبعها .

ويضرب الكندي على ذلك مثلا يوضح به الفرق بين العلم الكسبي والعلم الإلهي الذي للرسول . وان الأول يحتاج الى بذل جهد وإلى حيلة لا يصل اليهما الفيلسوف الا بعد طول البحث والتروى وطول المدة . وكثرة العبارات .

بينما الثاني ( العلم الذي للأنبياء ) لا يحتاج الى ذلك . بل يأتي فورا وموجزا ... لكنه أقوى في الحجة وأقطع في البرهان والاحاطة بالمطلوب .. وهذا مثلا نجده في جواب النبی ﷺ على



سؤال لأحمد المشركين • • سأل الله للنبي ﷺ • وهو متأكد انه ان يأتي  
بجواب • • قال النسائل : وهو أمية بن خلف للنبي ( ﷺ ) :  
( من يحيي العظام . وهي رميم ؟ ) قاصدا بذلك أن هذا أمر  
مستحيل •

فأوحى الحق تعالى الى النبي ﷺ بالجواب المقاطع فى عبارة موجزة  
متضمنة لأكثر من برهان الى حيث قال تعالى ( قل يحييها الذى أنشأها  
أول مرة ، وهو بكل خلق عليم الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا  
فاذا أنتم منه توقدون أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على  
أن يخلق مثلهم ؟ بلى ! وهو الخالق العليم • انما أمره اذا أراد شيئا  
أن يقول له كن : فيكون ) •

يقول الكندى فأى دليل أبين وأوجز من هذا ؟ وهو :

١ - ان العظام ما دامت قد وجدت بالفعل بعد أن لم تكن •  
فان من الممكن - اذا بطلت وصارت رميما - أن توجد من جديد •  
ان ذلك أسهل من الخلق لأول مرة • وان كان الأمر بالنسبة لله -  
لا يوصف بكونه أشد وأضعف •

فالقوة التى أبدعت • أى خلقت الشيء من أول الأمر بذون مادة  
ولا زمان • • • ولا مثال سابق للشيء • • • ممكن أن تتشبه مرة  
أخرى ما فنى • • •

وهذا الأمر لا يستطيع الكافر ان ينكره • • • لأن العظام  
موجودة أمامه ومعها بالفعل • • ولأنه أيضا لا يشك فى قدرة الله  
تعالى • بل هو يقر بها ومعتزف بأنه هو نفسه : كان بعد أن لم يكن  
مبطله اذن وجد بعد أن لم يكن • فالحياؤه : أمر ممكن ، ولا سبيل  
الى القول بخلاف ذلك •

٢ - ثم يبين الله تعالى أن وجود الشيء من نقيضه موجود حيث جعل تعالى من الشجر الأخضر نارا ... وهذا معناه حدوث شيء من نقيضه \* وهو النار من الشجر المملوء بالماء \* فإذا كان ذلك أمر محسوسا تعرفه العرب من شجر معين تستخرج منه مادة سائلة يتولد منها النار ...

فمعنى هذا حدوث شيء من نقيضه \* فمن باب أولى أن يحدث الشيء من ذاته ... أى أن تجتمع العظام الميتة التى تقفئت ... وتصير فيها الحياة مرة أخرى (٤٥) ...

٣ - ثم هناك دليل ثالث أقامة الله للمنكرين وأشسارت اليه نفس هذه الآيات \* وهو أنهم يقرون بأن الشيء العظيم يحتاج الى مدة طويلة لخلقه ... قياسا على أفعال البشر ...

فبين الله تعالى لهم أنه خلق السموات والأرض مع عظمهما كما يشاهدون دون حاجة الى مدة ... أو الى زمان أو الى مادة بل خلقهن من العدم \*

٤ - ثم بين لهم أمرا آخر هو القانون الإلهى : وهو أن الله تعالى اذا أراد أن يخلق شيئا ... يكفى أن يقول : كن ... فيكون الشيء ...

---

(٤٥) هناك لدى العرب شيء اسم « المرخ والعفار » وهى زنادة العرب فالعفار هو الجسم الذى يكون أعلى وهو الزند \* والمرخ هو الزنادة وهى الجسم الذى يكون أسفل فإذا ضرب الأعلى بالأسفل خرج منها نار \* وهما عصنان من الشجر مثل السواكين \* وهما من شجر مخصوص هو الذى ذكرناه ... انظر مختصر تفسير الطبري ج ٤ ، ص ٢٢١

يقول الكندي معلقاً على هذه الدلائل التي تضمنتها الآيات  
الكريمة بعد أن شرحها \*\*\* .

فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف  
هذه الآيات ، ما جمع الله تعالى الى رسوله ﷺ ، على النصو  
المتقدم شرحه ؟

ثم يقول أيضاً : ان هذا النمط من العلم : ليس مصدره  
حسنا ولا غفلاً ، ان مصدره الوحي ، وهو علم آلهى خاص بمن  
يصطفاهم الله .

وقال أيضاً : ان من أفراد البشر أناسا هم دون الأنبياء لكنهم  
يصلون الى مرتبة من العلم الاشرافى يأتيهم عن طريق صفاء نفوسهم .  
لكن تدون مرتبتهم دون مرتبة العلون النبوية دائما \*\*\*

وطريق صفاء النفوس هذه يكون بواسطة التطهر من الأدناس  
وترك الشهوات وكثرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء .  
وهذا أمر يوضحه الكندي تمام الايضاح فى كلامه عن الأخلاق  
الفاضلة والسعادة الناتجة عنها .

\*\*\*

## ٢٩ - الكندي والأخلاق :

ذكر الكندي من تعريفات الفلسفة أنها التشبه بأفعال الاله تعالى  
بقدر طاقة الإنسان ، وعقب على ذلك بقوله : أرادوا أن يكون الانسان  
كامل الفضيلة .

وذكر تعريفا آخر للفلسفة هو أنها : ( العناية بالموت ) . وشرح  
ذلك بأن القدماء انما يعنون بهذا القول ( اماتة الشهوات ) وعط ذلك  
بأن اماتة الشهوات هى السبيل الى الفضيلة .

ولكن ما هي الفضيلة ؟ في نظره هي الخلق الم محمود .. ولكن ما هو هذا الخلق ؟ هنا يرجع بنا المكندى الى تقسيم الفضائل الى قسمين :

قسم يكون في النفس وهو معرفة وعمل ....

وقسم يكون خارج النفس هو بمثابة الثمرة للقسم الأول . والقسم الذي في النفس يجمعه الحكمة والنجدة والعفة .... والحكمة تمثل المعرفة والنجدة والعفة يمثلان الجانب العملي .... وتقسيم مثل هذا يرجع الى أرسطو . لكن اختيار هذه الفضائل الثلاث بالذات يرجع الى أفلاطون .

وهذه الحكمة هي أساس الاثنين الآخرين . لأن معناها : ( علم الأشياء بحقائقها ) وهذه معرفة نظرية .... تتطلب استعمال ما يجب استعماله من هذه الحقائق .... وهو الجانب العملي المتمثل فن النجدة والعفة ..

والنجدة هي استعمال القوة الغضبية في الموضع المناسب كالدهاع عن الأوطان مثلا .. وليس العدوان على الناس .... فان هذا ليس فضيلة . كما أن القعود عن استعمالها في الوقت المناسب يعتبر بجبنا .. فالتوسط بين الافراط والتبريط .... هو النجدة .... وهي فضيلة القوة الغضبية كما قلنا .

كذلك : الاعتدال في المأكّل والمشرب واللذات الحسية ( أي الجنسية ) هو المحقق لفضيلة العفة .... أما الزيادة فيها فيسمى شرها في المأكّل والمشرب وعهرا في الاسراف في الجنس .... والمطلوب التوسط .... والاعتدال .... وهو فضيلة القوة الشهوانية وهو العفة ....

هذا التوسط : ثمرته : هي العدل .... وضده الجور ....

فالفضائل الأخلاقية اذن هي المعرفة : التي بها تعرف حقائق الأشياء ، وفي استعمال ما يجب استعماله منها والثلاثة هي الحكمة والنجدة والعفة ... وثمره الجميع العدل ...

وبذلك يكون الانسان سعيدا ... لكن قليل من الناس هم الذين يكون القدرة على تحقيق ذلك ... أما الأكثرون فلا يقدرّون على ذلك وإلى هؤلاء المساكين الذين يعيشون في الحياة عرضة للأحزان وللآلام يقدم الكندي بعض النصائح وخلاصتها :

الزهد فيما في أيدي الناس ... لأن التطلع اليه يورث الحزن .. والسعادة انما هي في النفس لا النفس فيما تملكه ... ويستشهد في ذلك يقول سقراط وقد سئل في أنه لماذا لا يحزن فقال : اني لا أقتنى ما أحزن على فقده . وذكر أيضا اجابه عن سؤال هو : لم لا تشعر بالشقاء مع انك محروم من كثير من الملاذ ؟ فقال : اني لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه ) ...

هذه النصائح تمثل الجانب السلبي في تحقيق السعادة .  
لكن الكندي يقدم الجانب الايجابي أيضا وهو يتمثل في طلب العلم .

ففي العلم سعادة وفي الجهل شقاء ... وفي ذلك يقول .  
( اذا أردنا أن نقرأ عيننا ببقاء مقتنياتنا .. وجب علينا أن نقبل على خيارات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نعكف على طلب العلم العلم وعلى صالح الأعمال .

أما اذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همنا معتقدين أننا قادرون على استبقائها ... فانما نجرى وراء المحال الذي ليس في الوجود (٤٦) .

---

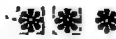
(٤٦) رسائل الكندي - رسالة في دفع الإحزان .

واضح من هذا الكلام تأثر الكندي بسقراط وأفلاطون والاسلام . .  
 اذ الأول دعى الى معرفة النفس . . . والى التزام الفضيلة والثانى هو  
 الذى قسم الفضال الى ثلاث : حكمة ونجدة أو شجاعة وعفة وجعل  
 العدل جماعها . . . والاسلام هو دين الوسط والوسطية . . . قد رعا  
 الى الاعتدال وعدم الامساك أو الاسراف : ( ولا تجعل يدك  
 معاودة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوما محسورا ) (٤٧)  
 ويقول القرآن أيضا : ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا ) (٤٨) .

ولا داعى اذن لأن نقول : ان فضيلة التوسط عند الكندي مصدرها  
 أرسطو لأنه هو الآخر قال بهاء نقول : « اذا كان أرسطو قال بذلك .  
 والاسلام قل بذلك . . . فليكن وفاء الكندي للاسلام فى هذه النقطة  
 أو للآخرين لما سبق أن رأيناه أنه يؤثر الاسلام على آراء الفلاسفة  
 اذا وجد التعارض . . كما فى ايمانه بالبعث . . وأرسطو ينكره . .

وكما فى ايمانه بحدوث العالم وأرسطو وأفلاطون . . . والى  
 حد ما أفلاطون يتكرونه . . . لأن أفلاطون يقول بحدوث الصورة للعالم .  
 لكن هناك مادة قديمة صنع الله منها هذه الصورة الموجودة . . .

وعند الكندي أن الأخلاق يمكن تعديلها . . . بمعرفة الإنسان  
 عيوبه . . . أولاً ثم اصلاحها بعد ذلك . . . ومن سبيل الاصلاح اتخاذ  
 الأصدقاء الفضلاء . . . حسبنا هذا فى بيان هذا الجانب . . .  
 وباتتائه . . . ينتهى بقاء القول فى الكندي وفلسفته والله الهادى  
 الى سواء السبيل .



(٤٧) سورة الاسراء — آية ٩ ٢

(٤٨) البقرة — ١٤٣

## الفصل الثاني

### الفارابي : المعلم الثاني

( ٢٥٩ - ٥٣٣٩ )

( ٨٧٠ - ٩٥٠ م )

#### ١ - اسمه ونسبه وكنيته ولقبه :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي . . .  
فاسمه محمد وكنيته أبو نصر . رغم أنه لم يتزوج ، وبالتالي لم يكن  
له ولد . ولكنه كان يكنى بأبي نصر ، رغم ذلك جريا على سنة ذلك  
العصر من وجود كنية للمشهورين . . .

وأما لقبه : فهو ( المعلم الثاني ) وذلك على اعتبار أن ( المعلم  
الأول ) هو أرسطو الفيلسوف اليوناني الشهير . وأما سبب استحقاق  
الفارابي لهذا اللقب فذلك يرجع الى جملة أسباب ذهب اليها المؤرخون . .  
فبعضهم ذهب الى أن ذلك كان بسبب تفوق الفارابي في المنطق في  
عصره ، حتى لقد كان رئيس المناطقة في عصره وأيضا لكثرة شروحه  
وتعليقاته عليه . . . وبذلك يكون جديرا بهذا اللقب ، لما أن أرسطو  
قد استحق لقب المعلم الأول ، لأنه كان هو الواضع لهذا العلم ( علم  
المنطق ) فيكون المستحق للقب المعلم الثاني هو من بذل جهدا عظيما  
في شرح هذا العلم ونشره . . . وكان ذلك هو الفارابي أكثر من  
غيره بهذا رأي .

رأي آخر يذهب الى أن سر تلقيب الفارابي بهذا اللقب هو أنه  
أول من وضع كتابا في الموسيقى : النظرية والعملية ، وذلك لأول

مرة في التاريخ • وقد جاء عمله هذا كاملا • فاستحق بذلك أن يكون  
( المعلم الثاني ) تشبها بأرسطو ، لما وضع المنطق لأول مرة ( استحق  
لقب المعلم الأول ) •

رأى ثالث : هو أن أبا نصر استحق هذا اللقب لأن له كتابا  
اسمه ( التعليم الثاني ) ومنه أخذ هذا اللقب •

والأرجح هو الأول في نظرنا •

## ٢ - موطنه وتاريخ مولده ... وسيرته وتاريخ وفاته :

ولد أبو نصر الفارابي في مدينة صغيرة تسمى ( وسيج ) من  
أعمال مقاطعة تسمى فاراب وتنتطق باراب أيضا • وعاصمتها تسمى  
فاراب كذلك • واليها ينسب • وهذه المقاطعة جزء من إقليم أو منطقة  
تسمى اسبيجاب • وكافت فاراب تسمى في زمان ياقوت الحموي  
صاحب معجم الأدباء : اطرار ... وكذلك روى بن خلكان الذي يضيف  
الى ذلك قوله بأن أهلها كانوا على مذهب الامام الشافعي ( رحمه  
الله ) ... كما يذكر المؤرخون أيضا أن هناك مدينة أخرى اسمها  
( فارياب ) وليست هي بالطبع التي ينسب اليها الفيلسوف لأن النسب  
اليها يكون فاريابي وليس فارابي • وكان مولده ٢٥٩ هـ •

وفاراب هذه تقع في بلاد ( ما وراء النهر ) ويقصد به  
في اصطلاح علماء الجغرافيا المسلمين ، ذلك الاقليم الواقع شرقي  
نهر ( جيحون ) أو أموداريا ويقع جيحون الآن في بلاد أفغانستان  
أما ما يقع غربي هذا النهر فيسمى خراسان وهي في بلاد ايران  
والى جانب خراسان بقع اقليم آخر يسمى خوارزم ، وهو ليس  
تابعة لخراسان • لأنه اقليم برأسه فيما يقوله المؤرخون والجغرافيون •  
ويعتبر ( ما وراء النهر ) من أنزه الأقاليم وأخصبها ، وأكثرها خيرا •  
لذلك كان أهلها ... كرماء جدا • حتى أن الضيف عندهم يعتبر نفسه  
كأنه في دار نفسه ...



والاقليم الذى يقع شرقى جيحون ويسمى ما وراء النهر يدخل فيه أيضا البلاد التى تقع على نهر (سيحون) أو سردابها • مثل فاراب هذه • والكل يسمى ما وراء النهر •

انظر خريطة خراسان وما وراء النهر : نهرا سسيجون وجيون ورواغدهما : ( آسيا الوسطى فى القرون الوسطى ) •

وانظر معجم البلدان لياقوت ص ٤٠٠ من طبعة طهران ١٩٦٥ م ووفيات الأعيان ج ص ومحمد على البار : المسلمون فى الاتحاد السوفيتى ج ١ ، ص ٢٤٤ طبعة دار الشروق ١٩٨٣ م •

... وتسمى بلاد ما وراء النهر أيضا اليوم باسم التركستان ، كما تسمى خوارزم باسم ( خيوه ) وهى تقع فى أوزبكستان فى الاتحاد السوفيتى<sup>(١)</sup> •

والحكم بن عمرو الغفارى هو أول من عبر نهر جيحون وغزا بلاد المصغانيين ( أى تركستان ) وكان ذلك ٤٧ هـ ( ٦٦٧ م ) وكان بذلك أول من غزا وصلى فى بلاد ما وراء النهر •

وكانت تلك المناطق يسكنها الأتراك فى ذلك الوقت<sup>(٢)</sup> ، وبذلك يكون فيلسوفا تركيا ، ويبطل ما ذكره ابن أبى أصيبعة من أنه فارسى المنتسب ، كما يبطل أيضا قوله بأن فاراب قاعدة من قواعد بلاد الترك فى أطراف بلاد فارس • لأن هذه المنطقة التى بها فاراب تقع فى اقليم ما وراء النهر كما ذكرنا وبينها وبين فارس مسافات شاسعة • ولكن ابن أبى أصيبعة يذكر أيضا أن هذه فاراب الداخلة ولهم فاراب

---

١ — محمد على البار — المسلمون فى الاتحاد السوفيتى عبر التاريخ ج ١ ، ص ٢٧٣ ، طبعة دار الشروق الأولى ١٩٨٣ م •  
٢ — المصدر السابق ج ١ ، ص ٢٧٤

الخارجة... وهو رأى استغل به... وربما كان كلامه هذا راجعا  
الى الخلط بين فاراب هذه وبلدة أخرى تسمى غارياب...

ويؤيد ما ذكرناه من أن فاراب التى ولد فيها فيلسوفنا أنها مدينة  
تعتبر قضة ( أى عاصمة ) لاقليم يسمى هو الآخر غاراب أيضا .  
والاثنتان داخلان فى منطقة تسمى اسبيجاب ويطلق عليها اسفيجاب  
أيضا . ويقولون انها ثغر من ثغور الاسلام على حدود القبائل  
التركية التى لم تكن دخلت الاسلام بعد .

وفاراب المدينة وفاراب الولاية يقعان على نهر سيحون المسمى  
أيضا نهر ( الشاش ) فى تخوم بلاد الترك . وتقع الآن فى جمهورية  
قزاقستان السوفييتية .

ووسيج التى ولد فيها فيلسوفنا تقع على الشط الغربى لنهر  
أهوداريا . ( سيحون ) وقد ظلت قلعتها باقية الى القرن الثانى عشر  
الميلادى . ومن غاراب هذه خرج جماعة من الفضلاء منهم اسماعيل  
ابن حماد الجوهري صاحب ( الصحاح ) فى اللغة . وقد توفى ٣٩٣هـ  
أو ٣٨٦هـ - ١٠٠٨م . وهو أول من حاول الطيران ، حيث صنع لنفسه  
جناحين وصعد الى سطح دازه ونادى فى الناس : لقد صنعت ما لم  
أسبق اليه ، وسأطير الساعة فازدحم عليه أهل نيسابور ( وكان  
قد سافر اليها وأقام بها ) ينظرون اليه فتأبط جناحيه ، وسقط على  
الأرض قتلا . فكان بذلك أول من حاول الطيران .

ومن فضلاء فاراب أيضا نذكر اسحق الفارابى المتوفى ٣٥٠هـ -  
٩٦١م وهو صاحب « ديوان الأدب » واسمه بالكامل أبو إبراهيم اسحق  
ابن إبراهيم . وهو خال اسماعيل بن حماد الجوهري المتقدم ذكره .  
وغير هذين العلمين البربرين فى اللغة . يوجد كثيرون من غاراب .  
هذا عن موطنه .

أما ابن والده : فابن أبي أصيبعة يقول أنه كان قائداً بجيش \*\*\*  
ويبدو أنه ( أن صحت هذه الرواية ) كان قائداً صغيراً ، وألا لو كان  
قائداً كبيراً لكان مشهوراً \*\*\* ولكن لا أحد يعلم عن ذلك شيئاً \*\*\*  
وأما عن والدته : فقد صمت التاريخ عن ذلك صمتاً مطبقاً \*\*\*

وعن أول أمره وأسبغته : فلا تعلم شيئاً عن ذلك سوى نذر  
يسير جداً \*\*\* يقول بعض المؤرخين أنه في أول أمره كان قاضياً \*\*\*  
فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكلية على تعلمها \* كما يذكرون  
أيضاً أن سبب قراءته للحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو \*  
فاتفق أن نظر فيها منه فصادفت قبولاً وتحرك إلى قراءتها ، ولم يزل إلى  
أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة \* والظاهر أن ذلك كان قبل  
ارتحاله إلى بغداد \*

أسفاره : خرج أبو نصر من بلده وانتقلت به الأسفار إلى أن  
دخل العراق واستوطن بغداد وهو يعرن اللسان التركي وعدة لغات  
غير العربي \* وكان في دار السلام يومئذ أبو بشر مثنى بن يونس الحكيم  
المشهور \* وهو شيخ كبير ، وكان الناس يقرأون عليه كتاب أرسطو  
في المنطق : فجلس الفارابي في حاقته وكان من غماز تلاميذته ، ولم  
يلبث أن بز أقرانه \* وحكى عن نفسه أنه كتب عن أبي بشر هذا  
سبعين سفراً في شرح المنطق \* ويذكرون أن الفارابي تعلم منه  
أيضاً حسن العبارة ولطف الإشارة \*\*\* وتوفي أبو بشر هذا في  
بغداد ٣٢٨ هـ \*

بعد ذلك : ارتحل الفارابي إلى مدينة ( حران ) حيث تلمذ على  
يوحنا بن حيلان في المنطق أيضاً وقرأ عليه إلى آخر الأشكال الوجودية  
في القياس \* ثم قفل راجعاً إلى بغداد \* وقد توفي بن حيلان هذا  
في أيام المقتدر ( تولى الخلافة من ٢٩٥ - ٩٠٨ : ٣٢٠ - ٩٣٢ م ) \*  
وبعد رجوع أبي نصر إلى بغداد وتمهذه في علوم الحكمة وخاصة كتب

أرسطو ذاع صيته • وقد وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه بخط  
الفارابي أنه قرأ هذا الكتاب مائة مرة وأنه محتاج الى معاودة قراءته  
وكان يقول عن نفسه وقد سئل من أعلم بهذا الشأن ، أنت أم أرسطو ؟  
فقال لو أدركته لكنت أول تلامذته •

صار الفارابي بعد وفاة أبي بشر هذا رئيسا للمناطق ، وتصدر  
للتدريس خلفا له • وكان يدرس المنطق أيضا لأبي بكر السراج النحوي  
المشهور ••• ويأخذ عنه صناعة النحو ، لأنه كان محتاجا اليها •

ويذكر بعض المؤرخين عن أساتذته أيضا أنه تلمذ على يد  
( عبد الله بن محمد بن سلمة المقدسي الفارابي ) وسمع الحديث بدمشق  
من ( هشام بن عمار ) و ( عبد الله بن أحمد بن بشير ) و ( عباس  
ابن الوليد ) و ( أبي محمد عبد الرحمن الدمشقي ) و ( دحيم ) ولكنهم  
لا يشيرون الى تاريخ هذه التلمذة ولا أين مكانها ولا كيف وقعت ••  
كما يذكرون عنه أيضا أنه قد روى الحديث عنه ( أبو بكر وأبو زرعة  
ابنا أبي دجاجة ، وأبو بكر بن المقرئ ) وغيرهم •

وبعد أن قامت حوادث ٣٢٩هـ في بغداد بسبب التنافس على  
لقب أمير الأهرار بين القادة من الديلم وغيرهم وكان ذلك في خلافة  
( المنقلى ) حيث قتله توزن الديلمي حينئذ ارتحل الفارابي عن بغداد  
الى دمشق فدخلها ٣٣٠هـ • وهنا يذكر المؤرخون شيئين : أولهما أنه  
ارتحل الى مصر ••• وثانيهما أنه ارتحل الى بلاط سيف الدولة الحمداني  
في حلب ودار من خاصته ••• ويذكرون أيضا أنه وهو في دمشق كان  
رقيق الحال لأنه كان يسير للمطالعة على قنديل الحارسي ••• اذ أنه  
( أى الفارابي ) كان يعمل ( ناظورا ) في بستان ••• ومن الظاهر  
أن ذلك كان قبل قدومه على سيف الدولة ••• لأنه بعد قدومه عليه  
استغنى عن قنديل الحارس بطبيعة الحال •••

كما أن سفره لمصر فى أقوال المؤرخين ما يشعر أنه كان بعد اتصاله بسيف الدولة لأن الرواية تقول أنه سافر لمصر ٣٣٨ هـ وعاد منها الى دمشق ٠٠٠ وكان المفروض أن يقال عاد منها الى حلب ٠٠٠ ولكن اذا علمنا أن سيف الدولة اصطحبه معه الى دمشق حين دخلها فاجتبا لها ٠٠٠ ترجح لدينا أن سفره لمصر ربما يكون بعد دخوله لدمشق مع سيف الدولة لأنه بعد دخول سيف الدولة لدمشق ٠٠٠ لم يبق طويلا على قيد الحياة حيث توفى ٣٣٩ هـ - ٩٥٠م بدمشق وصلى عليه سيف الدولة فى نفر من خاصته ٠٠٠ وهو منترى بزي الصوفية اعظاما له ٠ ومات وله من العمر ٨٠ عاما ٠ كما يذكر ذلك ابن خلكان ٠ ومن هذه الشذرة اليسير علمنا أنه ولد ٢٥٩ هـ !

ويذكر المؤرخون أن أبا نصر عمل لكتابه ( السياسات المدنية ) الذى يسمى أحيانا بالملة الفاضلة ٠ فصولا ٠٠ حيث لم يكن له فصول ٠٠ والظاهر أن ذلك الكتاب هو ( آراء أهل المدينة الفاضلة ) لأن كتاب السياسات المدنية الموجود فى أيدينا الآن خلو من الفصول ٠ وأيضاً لأن كتاب ( آراء أهل المدينة ) أشبه بهذا الكتاب ٠٠ الى حد كبير ٠

وليس من الجائز أن يكون كتاب اخر له أيضا ( فصول المدنى ) هو المشهور اليه هنا من أنه عمل له فصولا ٠ لأن الرواية تقول أنه عمل لكتاب السياسات المدنية فصولا ٠ وكتاب فصول المدنى لا يشبه أبدا كتاب ( السياسات ) وانما الذى يشبهه هو ( آراء أهل المدينة ) كما قلنا ٠ من أجل ذلك رجحنا أنه هو الذى أتمه فى مصر ٠ وكان بذلك آخر كتبه حيث لم يلبث بعده سوى قليل حتى توفى ٠

---

(٣) محمد على البار - المسلمون فى الاتحاد السوفيتى عبر

التاريخ ج ٢ ، ص ٥٠٠ ، وما بعدها ٠

وفى اتصال الفارابى بسيف الدولة يذكرون لذلك قصة مؤداها أنه قد دخل على سيف الدولة وهو فى مجلسه الخاص بالأدباء والشعراء ... وكان من رواد هذا المجلس المتنبى الشاعر والأصفهاني صاحب الأغاني ... المهم أن سيف الدولة عرف للفارابى قدره بعد مناقشة حامية معه ... عرف منها أنه يجيد لغات كثيرة ( ذكرت رواية ابن خلكان أنها سبعون لسانا ) ولكن هذه على سبيل المبالغة ليس الا . وقد يكون المراد باللسان اللهجة ... كما عرف سيف الدولة والحاضرون معه أيضا أن أبا نصر يجيد الغزف الموسيقى على آلة كانت معه . قال المؤرخون أنها ربما كانت هي ( القانون ) الذى عرف فيما بعد ... وتظهرنا هذه القصة أيضا على زهد أبى نصر حيث قنع من سيف الدولة بأربعة دراهم فقط فى اليوم قال انها عبارة عن درهم لطعامه ودرهم لشرابه ودرهم للورق . ودرهم للخبز ... وهو بذلك يكون قد ضرب أروع الأمثلة فى حياة التقشف الفلاسفى ... فكان بذلك فيلسوفا ورعا ...



### ٣ - هـ لته بفلاسفة اليونان :

كتب الفارابى عدة مقالات تحتل أسماء عدة من فلاسفة اليونان وأخصهم أفلاطون وأرسطو ... والأول خصه بكتاب أطلق عليه اسم : ( فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها الى آخرها ) وهو موجود ومطبوع ويبدنا نسخة منه . وله فى أفلاطون كتب أخرى منها شرحه المسمى ( نواميس أفلاطون ) .

والثانى ( أرسطو ) خصه بكتب كثيرة بعضها شروح وتعليقات على فلسفته وبعضها خاص بالمنطق - ومن ذلك كتاب أطلق عليه اسم ( فلسفة أرسطو وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها من أولها

الى آخرها ( وهو مطبوع وبيدنا نسخة منه • كما يوجد له أيضا  
فى فلسفة أرسطو رسالة صغيرة اسمها :

(١) مقالة فى بيان أغراض أرسطو طاليس فى كل واحد من كتبه (   
وهى موجودة ومطبوعة ••• ومفيدة جدا فى الغرض الذى كتبت  
من أجله •

كما يوجد له فى فلسفة أرسطو أيضا رسالة صغيرة اسمها مقالة  
فى أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو وهى رسالة مشهورة جدا • لأن  
الفيلسوف ابن سينا لما قرأها فتحت أمامه مغاليق كتاب أرسطو  
فيما وراء الطبيعة ••• الذى كان قد قرأه قبل ذلك أربعين مرة ولم  
يئثمهم حتى حفظه عن ظهر قلب ••• لكن بعد قراءته لكتاب الفارابى  
هذا عرف معناها وسبر أغوارها •••

وله فى فلسفة أرسطو أيضا عدة رسائل أخرى بعضها فى  
الفلسفة وبعضها فى المنطق ومنها على سبيل المثال : ( رسالة الدعاوى  
القلبية لأرسطو مجردة عن الحجج ) وهى موجودة ومطبوعة •••

وأما غير أفلاطون وأرسطو : فالظاهر من كتبه ورسائله أنه قد  
اطلع على آراء كثيرين من الفلاسفة غيرهما ••• ومن ذلك على  
نسبيل المثال : سقراط •

لكن الشئ الجدير بالاهتمام هنا هو أن الفارابى قد وصل اليه  
كتاب ( أثولوجيا أرسطو ) ومعناه أنهيأت أرسطو • وهو ذات الكتاب  
الذى سبق أن ذكرنا أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصى قد ترجمه الى  
العربية • وأن الكندى قد أصلح هذه الترجمة • وأهدى الكتاب  
الى اعتمصم الخليفة العباسى •

وبسبب خطأ ارتكبه عبد المسيح بن ناعمة الحمصى المترجم حيث كتب على غلاف الكتاب أنه لأرسطو ... وقع الفارابى فى خطأ جسيم حينما وصل اليه هذا الكتاب وقرأه ... وظن أنه لأرسطو حقيقة • فأخذته الحيرة والتردد وليته استمر فى شكه نسبة هذا الكتاب لأرسطو ... ولكنه لم يستمر فى الشك • وقام بناء على تصديقه لما ورد فى الكتاب من آراء منسوبة لأرسطو ... فحاول الجمع بين آراء أرسطو ( التى فى هذا الكتاب حسب عنوان الكتاب ) وبين آراء أفلاطون • وقال ان آراء الحكميين قريبا بعضها من بعض ... وألف فى ذلك كتابا خاصا بهذا الغرض أسماه : ( الجمع بين رأيي الحكميين أفلاطون وأرسطو ) • وقد وصل إلينا هذا الكتاب وهو مطبوع الآن •

ولكن تبين فيما بعد أن هذا الكتاب ليس لأرسطو • وإنما هو لأفلوطين المصرى مولدا • اليونانى ثقافة ... والأفكار التى تتضمنها هذا الكتاب عبارة عى أجزاء من كتاب لأفلوطين هذا : هى الفصول رقم ٤ ، ٥ ، ٦ من كتاب يتضمن ٥٤ فصلا ... كانت تسمى مقالات • وقد قسمت الى مجموعات ستة : كل مجموعة تضم تسعة فصول ... وقد قسمت الى ثاسوعات وسميت ثاسوعات أفلوطين ... ونسبت خطأ لأرسطو •

المهم هنا هو أن الكتاب قد كان مصدرا للفارابى فى تفسيره لكيفية وجود هذا العالم المتكثر ... عن الله الواحد ... فذهب أفلوطين الى فكرة أسماها ( الفيض أو الصدور ) أخذها عنه الفارابى • وهذا يجعلنا نتكلم عن فلسفته •

\*\*\*

٤ - فلسفته :

نستطيع أن نقدم عرضا موجزا لفلسفة الفارابى أخذنا من كتبه التى وصلت إلينا وأخصها وأهمها •



## ١ - السياسة المدنية :

( ويسمى أيضا باسم السياسات المدنية ) :

وهو يتضمن آراءه فى السياسة والاجتماع والمدينة الفاضلة ورئيسها بشكل عام • رأيه فى كيف وجد العالم والمبادئ التى وجد منها ••• ويشرح بالتفصيل كيف كان ذلك لكن بطريقة خالية من التقسيم الى فصول ••• أو عناوين ••• وانما يأتى كلامه فى ها الكتاب على صورة عرض متصل ••• نفهم منه ما يريد قوله فى الموضوعات بعد معاناة •••

## ٢ - المدينة الفاضلة :

ويسمى أيضا باسم : ( آراء أهل المدينة الفاضلة : وهو من أهم كتبه ) : وقد اشتمل على فلسفته كلها خاصة فى المسائل المشهورة بين الفلاسفة والتى تمثل أهم المشاكل فى تاريخ الفلسفة كلها •• وهى : الله - العالم - الانسان ••• وقد تكلم الفارابى عنها بوضوح وتفصيل تامين ••• وقد قسم هذا الكتاب الى فصول ووضع لكل فصل عنوانا خاصا به ••• ومن هذا الكتاب يكن أن نقف على مذهب الفارابى الفلسفى ••• وجماع آرائه كلها ••• وهو لذلك يعتبر توضيحا لما سبق أن ذكره فى كتابه ( السياسة المدنية ) السابق ذكره هنا •

## ٣ - فصول الدنى :

وهو آخر مؤلفاته السينسية : وفيه تكلم عن صفات رئيس المدينة الفاضلة •• وشرائطه وأحواله •• وكذا عن أفلاطون •• وبعض صفات أهل المدينة الفاضلة ••• ولما كان كلامه عن كل موضوع من هذه الموضوعات يخصه بفضل قصير : قد يستغرق صفحة أو أقل أو أكثر •• لذلك أسماه فصول الدنى وهو يقصد بالمبنى رئيس المدينة الفاضلة •

#### ٤ - تحصيل السعادة :

وهو كتاب مركز جدا : ضمنه الكلام على العلوم التي يجب أن يحصلها الفيلسوف ومن يكون رئيسا للمدينة الفاضلة .... وشرح فيه أيضا كيف يعام هذا الرئيس هذه العلوم لأهل مدينته الفاضلة .. وما هو الحال إذا لم تتحقق هذه الشروط ولا هذه العلوم في شخص ... وهل يكون فيلسوفا حقا أم فيلسوفا زور وباطل وبهرج ....

ومن أجل ذلك عد هذا الكتاب من كتب الفارابي السياسية ....  
رغم أن قارئه لا يحس بذلك في بداية قراءته للكتاب .. لأول مرة ..

#### ٥ - التنبيه على سبيل السعادة :

وفيه يتكلم الفارابي على ركنين هامين جدا في بناء المدينة الفاضلة .. ورئيسها .... وهما : ركن الأخلاق الجميلة وجودة التمييز والإول سبيله الأخذ بالوسط في كل الأمور .. واللائي سبيله الأخذ بالمنطق .... وذلك على التفصيل الذي سيأتي ذكره ....

#### ٦ - الملة الفاضلة :

وقد نكلم فيه عن ضرورة تحصيل الملة الفاضلة لأهل المدينة الفاضلة ومعها الفاسفة .... لكن عنايته كانت موجهة لبيان الملة الفاضلة .... وهو كتاب يردد فيه ما سبق أن عرضه في كتبه السابق ذكرها .. عن ضرورة اجتماع الملة والفلسفة في شخص الفيلسوف وأهل المدينة الفاضلة ....

#### ٧ - نواميس أفلاطون :

وهو شرح للفارابي على كتاب القوانين لأفلاطون .... وهو آخر كتب أفلاطون السياسية التي رجع فيها عن كل آرائه السابق أن ذكرها في كتابيه ( الجمهورية ) و ( السياسي ) .... وفي هذا الكتاب ( القوانين ) ذكر أفلاطون أن المدينة الفاضلة لا تكون فاضلة إلا إذا

القرم أهلها حكما ومحكومين بالقانون ... وكان فى ( الجمهورية ) يقول ان أساس صلاح المدينة هو رأى الفيلسوف ... لأنه قمة العلم والحكمة . وفى كتابه ( السياسى ) يقول ان ( السياسى ) لا الفيلسوف هو الجدير بحكم المدينة الفاضلة ... ثم لما تبين له فشل ذلك كله اضطر الى القول بضرورة القانون والنزول على حكمه : حكما ومحكومين لتكون المدينة فاضلة ..

الفارابى شرح هذا الكتاب ... وواضح من شرحه وتعليقه عليه أنه اعتنق آراء افلاطون أو بعضها ... كما نجد ذلك فى كتبه السياسية السابق ذكرها ...

تلك هى أهم الكتب السياسية عند الفارابى . وهى فى ذات الوقت أهم مراجع لمعرفة مذهبه الفلسفى فما هو هذا المذهب عند الفارابى أو بمعنى أدق ما هى أهم ملامح مذهب الفارابى الفلسفى هذا ما سنتناوله فى الصفحات التالية ...

## ٥ - مذهب الفارابى الفلسفى :

الفارابى صاحب مذهب فلسفى متكامل أو متماسك ... وذلك لأنه قام بإعطائنا تفسيراً للمشاكل الفلسفية الثلاث الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى وهى مشكلة الوجود ... ومشكلة العالم ... ومشكلة الانسان ... من أين جاء وجود الموجودات ... والعالم من أين والى أين ... والانسان ما هى رسالته ، أو لماذا وجد ؟

وقلنا قبل أن كل من يتصدى لحل هذه المعضلات الرئيسية الثلاث

---

### ١ - النقطة :

٢ - ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ، ص ١٠٠

بواسطة تفكير عقلى ... أى جهد شخصى أساسه الفكر البشرى  
وليس الدين هو ما عرف فى تاريخ الفكر الانسانى باسم الفيلسوف ..  
وتسمى ثمرة جهده هذا باسم ( الفلسفة ) ... وليس مهما أن يكون قد  
أصاب أو أخطأ ... المهم فقط أن يكون قد قدم رأيه فى المشكل  
معتددا على أساس معقول ...

والفارابى رجل من هذا الطراز • حيث قام بمحاولة من هذا  
الطراز أيضا ... أعنى أنه قام بجهد عقلى خالص وأنشأ نظاما فسر  
به كيف وجد هذا العالم ... ومن أين وجد وإلى أين يسير ...  
والانسان من أين وجد ولماذا وجد ؟ • ك هذا قدمه لنا  
الفارابى فى تسلسل وترايط على نحو جعل منه فيلسوف المسلمين  
غير مدافع فيما يقول القفطى و ( أكبر فلاسفة الاسلام ) فيما  
يقول ابن خلكان •

فلننظر اذن فى مذهبه هذا ... ما هو ؟ وعلى أى أسس أقامه •  
ونستمر معه حتى النهاية ... ولنبدأ معه من البداية •

## ٦ - المبادئ التى بها قوام العالم فى نظر الفارابى :

الفارابى فيلسوف منطقى ... لذلك بدأ نظريته الفلسفية  
بالإشارة أولا الى جملة من المبادئ قال انها هى السبب فى وجود  
هذا العالم كله ... السموات والأرض على حد سواء ...

وهذه المبادئ ذكر أنها ستة • وكل واحد منها له مرتبة  
خاصة ... ويمثل صنفا مستقلا • وهى :

### ١ - السبب الأول :

فى المرتبة الأولى : ويقصد به الله تعالى • ومعنى فى المرتبة  
الأولى أنه أعلى هذه المبادئ وأسمائها • وأن مرتبته أى درجته

لا يعلوها مرتبة ولا درجة ... لأنه السبب في وجوده منها المراتب  
والمبادئ الأخرى التي سنذكرها .

## ٢ - الأسباب الثواني :

في المرتبة الثانية : ويقصد بها : مجموعة من العقول عدها  
عشرة ... وكل منها له دور في وجود كائن من كائنات العالم السماوي  
ويسمى بالأجرام السماوية . وهذه الأسباب الثواني سنذكر عما قلنا  
أن للعقل الأول منها مصدر عن الله تعالى . ثم تبليبل منه عقل  
ثاني . وهكذا إلى آخر العقول . وهكذا إلى آخر العقول . وهذه  
الثواني أو العقول هي التي يسميها الدين : الملائكة أو الأرواح .

## ٣ - العقل الفعال :

في المرتبة الثالثة وهو آخر العقول الثواني العشرة . ولكن نظرا  
لكونه هو المسئول عن عالم الأرض ... ويسمى بالفارابي عالم ما دون  
فلك القمر . فإنه بذلك له منزلة خاصة بالنسبة لعالم ما دون فلك  
القمر . هذا والإنسان ينوع خاص . أما عالم السماء ويسمى عالم  
ما فوق فلك القمر . فهذا يهيمن عليه ويتولى شئونه العقل الأخرى .  
التي فوق فلك القمر . والعقل الفعال سيأتي ويذكر لنا أنه يقصد  
به جبريل عليه السلام . ويسمى أيضا روح القدس .

هذه المراتب الثلاث السابق ذكرها . والتي هي السبب الأول  
والثواني والعقل الفعال . لينتج أجسامها ولا ينفى عن أجسامها .

يلينها ثلاثة مبادئ أخرى هي :

## ٤ - النفس :

وهي هي المرتبة الرابعة :

## ٥ - الصورة :

وهي في المرتبة الخامسة :

## ٦ - المادة :

وهي في المرتبة السادسة .

وهذه الثلاثة هي ليست أجساما \* ولكنها توجد في أجسام \*  
وهو يقصد بالنفوس تلك القوة التي بها تتحرك الأجرام السماوية \*  
وتلك القوة التي توجد في الانسان \*\* وفي الحيوان وفي النبات \*  
وذلك على التفصيل الذي سيأتى شرحه بعد قليل \*

أما الصورة فيقصد بها الشكل أو الهيئة التي يكون عليها الشيء \*\*  
أى شيء كان \*\*\* في هذا العالم الذى نعيش فيه \*\* بمعنى أن كل  
شيء في هذا العالم له مادة تكون جسمه \*\*\* وله صورة تشكل هيئته \*  
أما قبل أن يتشكل فهو مادة خام لا شكل لها ولا هيئة \*\*\* والصورة  
بهذا المعنى لا توجد الا في مادة \* والمادة نفسها لا تفهم الا ولها  
صورة \* فهما دائما متلازمان \* لا صورة بدون مادة ولا مادة بدون  
صورة لكن التفرقة \* بينهما تكون في الذهن أى في العقل فقط \*

ومن هذه المادة والصورة يتكون الأجسام التي في العالم  
وعدها ستة هي الأخرى وهي :

## ٧ - الأجسام التي يتكون منها العالم في نظر الفارابى :

الأجسام التي يتكون العالم في نظر الفارابى عددها  
ستة هي :

١ - الجسم السماوى : ويقصد به جسم الأجرام السماوية \*\*

التي هي الكواكب وهي عنده كائنات حية أي بها حياة وهي تعقل  
وتفهم مثلنا \*\*\*

وكانت هذه هي فكرة القدماء التي تصدر عنها وتؤثر فيما هو  
دونها \*\*\* على نحو ما سنشرح بعد قليل :

٢ - الحيوان الناطق : أي الانسان \* بهالة من جسم \*

٣ - الحيوان الغير الناطق : أي جسم الحيوان \*

٤ - النباتات \*

٥ - الجسم المعدني :

٦ - الاسطقسات : ويقصد بها العناصر الأربعة التي هي الماء

والمقرب - والهواء - والنار \*

هذه الستة هي الأجسام التي في العالم أو التي يتكون منها

العالم \* والملاحظ هنا أن الجسم الأول منها : موجود في السماء \*  
والسماوات نفسها جسم من الأجسام ولكنها هي والإجرام السماوية  
لا تفسد أي لا يأتي لها الفساد والخراب فهي باقية على الدوام \*  
أما الأجسام الخمسة الأخرى فهي التي يمكن أن تفسد وتعدم ويحل  
غيرها محلها \* والسبب في ذلك أنها مركبة من أجزاء أما الجسم السماوي  
فهو بسيط غير مركب لذلك لا يعتريه الفساد \*

فلننظر اذن كيف وجد العالم \*\*\* على النحو الذي نراه \*\*\* بعد

أن عرفنا مكوناته وأنها عبارة عن مبادئ ستة \* وأجسام ستة \*

٨ - الله عند الفارابي :

● اله عنده هو « السبب الأول » والسبب الأول واجب

الوجود - لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع أن ينفى بحال \*

● فكل شيء له سبب وكل سبب له سبب متقدم عليه ، وهكذا الى السبب الأول الذي لا يتقدمه سبب من الأسباب ، والا وقعنا في الدور والتسلسل وهما باطلان .

● وهذا السبب الأول ( واحد ) لا يتكرر ، بسيط لا يتغير ، لأنه لو تكرر أو تغير لختلف ووجب البحث عن سبب لاختلافه كيف وقد انتهت اليه جميع الأسباب .

● هذا السبب الأول هو علة وجود كل موجود .

● ولا يمكن أن يكون « العالم » هو السبب الأول لأنه متكرر متغير ، فلا بد له من سبب متقدم عليه .

● ومن ثم تنقسم الموجودات الى قسمين : « واجب الوجود » يستلزم العقل وجوده لا محالة ، وهذا هو السبب الأول ، أو هذا هو الله سبحانه وتعالى ، ويوصف بكل صفات الكمال دون أن يقتضى ذلك التعدد ، لأن نفي النقائص المتعددة لا يقتضى التعدد بل هو صفة واحدة معناها الكمال .

● وقسم مفتقر الى سبب ، ووجوده ممكن ولكنه ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بسبب واجب فهو مخلوق على هذا الاعتبار .

● وإن من يتصفح كلام الفارابي عن صفات هذا الواجب يخال نفسه كأنه يقرأ لديكارت فكلامه الذي وصف به الله الذي هو « الكمال الأول » البريء عن أى وجه من أوجه النقص . . وأن اتصافه بصفة « الكمال الأول » هذه هي الدليل على وجوده . . والفارابي في كلامه عن « الموجود الأول » وصفاته في صدر كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة تلمس فيه هذا .



## ٩ - كيف وجد العالم فى نظر الفارابى :

يقول الفارابى أن المبدأ الأول ويسميه أيضا السبب الأول ويقصد به الله تعالى • هو السبب فى وجود هذا العالم كله ••• ولكن كيف وجد هذا العالم المكون من أشياء كثيرة من شئ واحد هو الله تعالى ؟ هذه مشكلة فى نظر الفلاسفة •• أعنى مشكلة أن يوجد الكثير عن الواحد ••• وكان ذلك مشكلة عندهم بسبب كونهم يعتقدون أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد • وبما أن الله تعالى واحد • فلاند وأن يصدر عنه واحد • تطبيقاً لهذا المبدأ وهو مبدأ أخذه الفارابى والفلاسفة بعده من أفلوطين المسمى صاحب نظرية الفيض • والغريب فى الأمر أن الفارابى سلم بهذا المبدأ دون أن يناقشه لأنه اعتقد أنه بواسطة هذا المبدأ يمكنه أن يتغلب على مشكلة وجود العالم الكثير من الله الواحد •

وكان المخرج من هذه المشكلة هو قول أفلوطين والفارابى بعده والفلاسفة الاسلاميون بعده أيضا ••• بأن الله تعالى صدر عنه واحد أيضا هو العقل ولما كان الله حده (عقل) أول فهذا العقل الذى صدر عنه ومثله العقول الأخرى التى سيأتى ذكرها تسمى (الثوانى) لهذا السبب • وهذا العقل الصادر عن الله تعالى • بما أنه يفكر فى مبدئه الذى صدر عنه ويسمى الفارابى وأفلوطين قبله هذا الصدور باسم (الفيض) : يقول أن هذا العقل الثانى فكر فى مبدئه الذى صدر عنه وهو الله تعالى فصدر عنه عقل اسمه العقل الثانى وفكر مرة أخرى فى نفسه وأنه معلول لما فوقه وهو الله تعالى فصدر عنه الفلك الأعلى •

وهذا العقل الثانى : فعل نفس الشئ ••• أى فكر مرتين : فى الأول أى الله تعالى • ومرة فى نفسه وأنه معلول لله تعالى فصدر من عقله لله تعالى عقل هو الثالث • ومن تعقله لنفسه هو السماء الأولى • وهذا العقل الثالث لما تعقل الأول (الله تعالى) وأنه

العلة الأولى صدر عنه عقل هو الرابع \* ولما تعقل نفسه وأنه معلول  
صدر عنه كرة الكواكب الثابتة \* وهذا الرابع \* لما تعقل نفسه  
وأنه معلول صدر عنه كرة الكواكب الثابتة \* وهذا الرابع \* لما تعقل  
الأول ( الله تعالى ) صدر عنه عقل هو الخامس \* ولما تعقل نفسه  
صدر عنه زحل \* وهذا الخامس \* لما تعقل الأول : صدر عنه عقل  
هو السادس \* ولما تعقل نفسه صدر عنه المشتري \* وهذا السادس :  
لما تعقل الأول صدر عنه عقل : هو السابع \* ولما تعقل نفسه صدر  
عنه المريخ \* وهذا السابع \* لما تعقل الأول صدر عنه عقل هو الثامن :  
ولما تعقل نفسه صدر عنه : الشمس \* وهذا الثامن : لما تعقل  
الأول صدر عنه عقل هو التاسع \* ولما تعقل نفسه صدر عنه  
الزهرة \* وهذا التاسع \* لما تعقل الأول : صدر عنه عقل هو العاشر \*  
ولما تعقل نفسه صدر عنه كوكب عطارد \* وهذا العاشر : لما  
تعقل الأول صدر عنه عقل هو الحادي عشر : ولما تعقل نفسه صدر  
عنه القمر \*

وعند الحادي عشر ينتهي سلسلة العقول التي ليست بطبيعتها  
مادة ولا في مادة \* \* \* وعند كرة القمر تنتهي الأجسام السماوية وهي  
بطبيعتها تتحرك دورا ( ٤٤ ) \*

بهذه السلسلة المتوالية من العقول التي تصدر بعضها عن بعض  
أي فاض أو خرج بعضها من بعض \* \* \* ظن الفارابي أنه بهذا الفيض  
وهذا الصدور قد حل مشكلة وجود العالم السماوي : بما فيه من  
عقول هي الملائكة \* \* \* وهو يسميها الثواني \* لأن الأول هو الله تعالى \*  
وأجسام هي السماء والكواكب التي كانت معروفة في عصره \*

وانتهى به تسلسل العقول إلى العقل الحادي عشر الذي يسميه

٤ — الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : طبعة بيروت بتحقيق  
البيروني نادر ١٩٥٩م ، ص ٤٤ ، ٤٥

( العقل الفعال ) والذي جعل مسكنه ( القمر ) ... ولم يجد داعياً لاستمرار التسلسل في العقول ... ما دام قد انتهى من تعليل وجود العالم السماوي ... وبقي أن ينظر في وجود العالم الأرضي الذي يسميه عالم ما دون فلك القمر ... وهنا لجأ إلى الأجسام السماوية المسماة السابقة ذكرها .

وقال ان هذه أجسام كلها يتحرك حركة دورية ( أى دائرية ) . وهذه هي طبيعتها . لأن الحركة الدورية هي أكمل الحركات . كما يقول بذلك أرسطو الذي قلده الفارابي في هذا ... وهذه الحركة الدورية المشتركة لجميع الأجرام السماوية ... ينتج عنها شيء سيكون هو المادة الأولى التي تتكون منها العناصر الأربعة ... أى أن عالم ما دون فلك القمر ... يتكون أولاً من مادة مشتركة نشأت من الحركة الدورية التي يشترك فيها جميع الأجسام السماوية .

ثم بعد ذلك تتحول هذه المادة المشتركة إلى العناصر الأربعة المعروفة ... وتحولها إلى العناصر الأربعة ، جاء هو الآخر بسبب اختلاف الأجسام السماوية في دورانها الذي يخضع كل جسم على حدة . اذ منها ما هو أبطأ في سرعته عن زميله . ومنها ما يدور من اليمين للشمال . ومنها ما يدور بالعكس ...

هذه الاختلافات في الحركة ... تسبب عنها أن تحولت المادة الأولى التي نشأت من الدورة المشتركة للأجرام السماوية ... إلى العناصر الأربعة .

بعبارة أخرى أوضح : الأجرام السماوية كلها يدور ... فنشأ عن دورانها هذا ( كلها ) مادة مشتركة ... وكل الأجرام السماوية يختلف في دورانه الواحد عن الآخر . فنأثرت المادة المشتركة من هذا الاختلاف في دوران الكواكب السماوية لأن لها اشعاعات تخرج منها ... وتحولت هذه المادة المشتركة إلى العناصر الأربعة .

فالمبادأة المشتركة هي أول موجودات عالم ما دون فلك القمر وهي  
 أخس الموجودات ... ثم تحولت الى العناصر الأربعة ... وهذه  
 العناصر تحولت بعد ذلك الى المعادن \* وهذه المعادن تحولت الى  
 النباتات \* وهذا النبات تحول الى الحيوان \* وهذا الحيوان تحول  
 الى الانسان ...

فالبديلة لعالم ما دون فلك القمر كانت من الأخس الى الأكل  
 والأخس هو المادة المشتركة ثم ترقى الى العناصر \* وأفضل العناصر  
 تحول الى المعادن \* وأفضل المعادن تحول الى العناصر \* وهكذا كل شيء  
 يتحول في أفضله الى ما هو أعلى منه \* حتى تصل الى الانسان \*  
 وليس فوقه ما هو أفضل منه في عالم ما دون فلك القمر ...  
 وكان الفارابي هنا يلخص لمسا خفيفا ما يشبه فكرة التطور التي  
 ظهرت في عصرنا هذا ... لكنه لم يقل بها صراحة ...

والسبب في تحول المادة الأولى المشتركة الى العناصر الأربعة  
 هو الحركات المختلفة التي للأجرام السماوية \* وهذه الحركات المختلفة  
 التي لها تأثيرات في المواد الأرضية \* فتجعلها تتغير من صورة  
 الى أخرى متفرقة من الأدنى الى الأعلى ... حتى تصل الى  
 الانسان \*

فإذا وجد الإنسان فإنه في حاجة الى نفس وعقل ... هنا يأتي  
 دور العقل الفعال الذي يسكن القمر ويعطى للإنسان نفسه وعقله ...  
 هو يعطى للإنسان النفس أولا ... ثم بعد أن يكبر شيئا فشيئا  
 يعطيه القدرة على أن يعقل ... وهنا يأتي دور الكلام على نظرية  
 العقل في الإنسان \*

# ١٠ - درجات العقل في الإنسان : عند الفارابي

قال الفارابي أن الطفل عندما يولد يكون فيه نفس جاءت اليه

من العقل الفعال • وهى تشبّه المادة الخام ••• أو الهوى ••  
ولذلك تسمى العقل الهوىانى ••• ومعنى الهوىى المادة الخام •••  
والهوىانى أى المنسوب للمادة الخام • وانما كان العقل كذلك لأنه  
فى بذاية امرأة لا يستطيع أن يعقل • فاذا نهمى وكبر وصار مميزا للأشياء  
أى عاقلا لها تحول الاستعداد الذى كان عنده • وهو العقل الهوىانى  
الى العقل بالملكة هو عقل المعلومات التى تحصل من التجارب الحسية  
أما العقل بالفعل فهو عقل الكليات المجردة وهو نفحة من العقل الفعال  
ونفيض متسلسل من الوجود الأول — أو من الله •

### • بعبارة أخرى :

مرحلة الاستعداد التى ولد بها الطفل وهى المسماة بالعقل  
الهوىانى أو العقل بالقوة • فاذا حدثت فيه العقولات صار عقلا  
بالملكة ••• اذا كانت من التجارب الحسية ، وصار عقلا بالفعل اذا  
حصلت فيه العقولات الكلية المجردة •• وكان قبل حلولها فيه يسمى  
عقلا بالقوة • فاذا ما حصل الانسان العقولات الكثيرة والتجارب  
فى بقية عمره صار له عقل أفضل من هذا ••• وصار يسمى العقل  
المستفاد ••• أى المكتسب من العلم والخبرات والتجارب ••• وهذا  
العقل المستفاد ••• ميزته أن صاحبه يمكنه أن يستعمله فى أى وقت  
أراد • وأن يستحضر ما فيه من معلومات وتجارب فى أى وقت شاء ••  
وهذا أسمى عقل فى الانسان •

ولكن كيف صار العقل الذى كان بالقوة والمسمى هوىانيا عقلا  
بالفعل وكيف صار العقل الذى بالفعل عقلا مستفادا ؟ يقول الفارابى :  
ان ذلك كان بفضل اشراق العقل الفعال على نفس الانسان •••  
فان هذا الاشراق ••• الذى يشبه ضوء الشمس ترتب عليه أن  
تحول الاستعداد الذى كان فى الطفل الى عقل بالفعل لما كبر وصار  
مميزا قادرا على التعقل • وبفضل اشراق العقل الفعال أيضا صار لدى  
هذا الانسان العلوم والمعارف والتجارب وصار له العقل المستفاد ••

وهو لا يصير له هذا العقل الا بعد تعب وكد شديدين .. حتى تحصل فيه كل العلوم والتجارب ويكون فيلسوفا مستعدا للاتصال بالعقل الفعال الذى مكنه كما قلنا فى ذلك القمر . وهذا ما يسمى فى انفسه بنظرية الاتصال فما هى تفاصيل هذه النظرية ؟

## ١١ - نظرية الاتصال :

يعتقد الفارابى ان الانسان الذى صار عنده عقل مستفاد يمكنه الاتصال العقلى بالعقل الفعال فيتلقى عنه المعلومات مباشرة بضرب من الاشراق ... وبهذا الاتصال يتحقق للانسان أسمى درجات السعادة . التى ليس فوقها سعادة ...

وهذا يمكن للفيلسوف الذى تحقق بسائر الفضائل التى منها فضائل نظرية هى سائر المعلومات الطبيعية والرياضية والفلسفية والمنطقية على رأسها جميعا أى فى أولها ... كذلك يجب أن يكون قد تحقق بالفضيلة الفكرية أيضا ... وهى التى تحدث للفيلسوف بالتجارب وهداومة التفكير فى الأشياء الجزئية ... وأيضا لابد وأن يكون قد تحقق كذلك بالفضائل العملية التى منها معرفة قود الجيوش وتدبير الاقتصاد وغير ذلك . يضاف الى هذه الفضائل الثلاث فضيلة أخرى رابعة هى الفضيلة الخلقية .

هذه الفضائل الأربع : ( الفضيلة النظرية الخاصة بتحصيل العلوم النظرية السابق ذكرها . والفضيلة الفكرية الخاصة بمعرفة الأمور الجزئية المبنية على التجارب . لأن الفضيلة النظرية تتعلق بالعلوم النظرية وهذه لا تكون الا كلية . والفضيلة التى تتعلق بالصناعات العملية : وتسمى الفضيلة العملية : وبواسطتها تتم الممارسة الفعلية لأمر الواقع من سياسية واجتماعية واقتصادية . والفضيلة الخلقية التى بواسطتها يتم للفيلسوف اقتناء الأخلاق الجميلة بحيث تكون ملكة له . أى صفة ملازمة له على الدوام ) .

نقول هذه الفضائل الأربع اذا تحققت فى الفيلسوف الى جانب بعض الصفات الفطرية مثل أن يكون تام الأعضاء • جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له • جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه — جيد الفطنة أى ذكيا ، بحيث اذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل — حسن العبارة بحيث يمكنه التعبير عن كل ما يريده بعبارة تامة واضحة — محبا للتعليم والاستفادة -- غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح — محبا للصدق وأهله — كبير النفس محبا للكرامة — محبا للعدل وأهله (٥) ...

ان مثل هذا الشخص الذى تحققت فيه هذه الخصال ... وتحقق بالفضائل الأربع السابق ذكرها ، علاوة على كونه قد حصل له العقل المستفاد السابق ذكره ...

مثل هذا الشخص يصبح كامل العقل ويصير متصلا بالعقل الفعال الذى فى فلك القمر ... أو لنقل صار بحيث يصلح لأن يحل فيه العقل الفعال • بمعنى أن يحصل له علوم العقل الفعال مباشرة ويكون حينئذ فيلسوفا متصلا بالعقل الفعال ... يتلقى منه سائر العلوم والمعارف دون جهد أو اكتساب ... ويكون بذلك سعيدا جدا ... وهذا نادرا ما يحدث لانسان ...

هذا النوع من الاتصال : من الواضح أنه اتصال عقلى بواسطة الفيلسوف ... لكن هناك نوع آخر من الاتصال يتم بواسطة القوة المتخيلة التى تكون قد وصلت لى انسان الى أقصى درجة لها من الكمال ... وهذا الانسان الذى تحققت فيه القوة المتخيلة هذه على أرقى درجاتها يكون هو الآخر قادرا على الاتصال بالعقل الفعال الذى يقيم فى فلك القمر ... ويتلقى منه المعلومات ... لكن لا بنفسها أو على حقيقتها بل على شكل أمثال واستعارات وتشبيهات ... وهذا النوع هو ما يحدث للأنبياء ... وهو يكون فى اليقظة وفى المنام ..

(٥) الفارابى — آراء أهل المدينة الفاضلة — ص ١٠٥

وبرؤية الملك ( جبريل عليه السلام ) وسماع صوته . أو سماع  
صوته فقط . . . وواضح أن هذا النوع من الاتصال يكون — أو هو  
الذى يكون للأنبياء .

وأذن فالاتصال بالعقل الفعال عند الفارابى له وسيلتان :

الأولى : عن طريق العقل . . . وذلك للفيلسوف .  
والثانية : عن طريق التخيلة القوية جدا . وتلك تكون للنبي . . .  
وفى الحالتين لابد من أن يتلقى صاحب الاتصال المعلومات من العقل  
الفعال مباشرة . ولكن عند الفيلسوف تكون الحقائق العلمية هي  
بنفسها التى يتلقاها الفيلسوف لكن عند النبي لا تكون هي بنفسها  
بل بما يماثلها أو بما يحاكيها أو يشبهها . والنتيجة فى كلتا  
الحالتين حصول السعادة لصاحب الاتصال . الى جانب حصول العلوم  
والمعارف . . . على النحو الذى شرحنا .

وبذلك يكون الفارابى قد وصل فى هذه النقطة الى الحصول  
على الفيلسوف الكامل . . . والنبي . . . وكلاهما سعيد لاتصاله بالعقل  
الفعال وتلقيه المعلومات عنه .

بقى بعد هذا أن يعمل كل منهما على تحصيل السعادة لغيره .  
الناس وهنا تكلم الفارابى عن الجانب الاجتماعى والسياسى فى  
فلسفته فما هو هذا الجانب ؟

## ١٢ — الجانب الاجتماعى والسياسى فى فلسفة الفارابى :

يستهل الفارابى كلامه هنا ببيان أن الانسان مفلطح على جب  
الاجتماع مع غيره . لماذا ؟ يقول : لكى يحصل له أفضل كمالاته  
والفارابى فى هذه النقطة يفتقر عن ابن طفيل الذى جاء بعده فى  
الأندلس ( ت ٥٧١هـ : ١٨٥٠م ) . وكتب فلسفته وجعل من قصة ( حتى  
ان يقظان ) موضوعا يعرض فيه آراءه على صورة قصة فلسفية . . .  
وانتهى فيها الى أن السعادة تحصل للانسان اذا كان منفردا . . .



ومثل ذلك ما قاله أيضا ابن باحة الذي جاء بعد الفارابي وكان يعيش مثل ابن طفيل في المغرب الاسلامي \*\*\* أي ما بين أسبانيا ودولة المغرب \*\*\* وقال ابن باحة أن سعادة الانسان تحصل من توحده وتفوقه في الأخلاق والأعمال وجعل ذلك ضمن قصة فلسفية ضمنها هو الآخر فلسفته وأطلق عليها اسم ( تدبير المتوحد ) \*\*\*

الفارابي لم يصنع صنيع هذين الرجلين الفيلسوفين \* وانما اعتبر الاجتماع متأصلا في فطرة الانسان لأنه محتاج اليه سواء في أمور معاشه ، أو في أن يبلغ أفضل كمالاته \*\*\* وهو السعادة (٦) \*

ولكن اجتماع الانسان مع غيره يأخذ صوراً كثيرة من الاجتماعات بعضها كامل وبعضها الآخر ناقص \* أما الكامل فهو مثل اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المجلة ( أهل الحى يقصد ) واجتماع أهل السكة أو انشارع واجتماع أهل المنزل وهو أصغر الاجتماعات كلها \*

أما الاجتماعات الكاملة : فمنها العظمى والوسطى والصغرى \*

والعظمى مثل اجتماع أهل المعمورة من الأرض \* وكان الفارابي قد أخذ هذه الفكرة من الاسلام الذي ينادى بالأخوة البشرية وبالدولة العالمية كما يفهم ذلك من قوله تعالى : ( يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير ) (٧) \*

والوسطى مثل اجتماع أمة في جزء من المعمورة من الأرض \* والصغرى مثل اجتماع أهل المدينة \*\*\* وهذا النوع الأخير هو

---

(٦) الفارابي — آراء أهل المدينة الفاضلة : الفصل ٢٦ ، ص ٤٩ من طبعة بيروت ١٩٥٩م السابق الإشارة إليهما \*

(٧) سورة الحجرات — آية ١٣

الذى كان موجودا فى اليونان أيام فلاسفتها العظام سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وكان يسمى دولة المدينة ( City state ) • وكان أفلاطون قد دَتَبَ محاورذ ( الجمهورية ) لتكون تصويرا للمدينة الفاضلة على النحو الذى أراده ••• وسنعود الى هذا الموضوع مرة أخرى فيما بعد •

الفارابى خصص بحثه فى أفضل الاجتماعات على النحو الذى أراده وجعله ( المدينة الفاضلة ) ••• على اعتبار أن ( الخير الأفضل والكمال الأقصى ، انما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها ) (١٨) •

وهو يشترط لحصول السعادة فى هذه المدينة أو حتى فى الأمة أو فى أمم الأرض كلها اذا كانوا أمة واحدة أن يتعاون الجميع باختيارهم وارادتهم على تحصيل الأشياء التى بها يتحقق لهم السعادة •

لكن لماذا هذا الشرط ؟ يجيب الفارابى أن ذلك لازم ، لما أن المدينة تشبه جسم الإنسان أو الحيوان الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تعيم حياته ، وعلى حفظها عليه •••

وهنا عقد مقارنة بين الأعضاء التى فى جسم الكائن الحى ••• وأعضاء المدينة قائلا أن جسم الحيوان كما أن أعضائه تتفاوت فى الوظائف ومنها أعضاء رئيسية على غيرها وأعضاء مرؤسة • ومنها عضو هو رئيس على غيره ، وليس مرؤسا أبدا من غيره مثل القلب • فكذاك أعضاء المدينة يجب أن يتفاوتوا ويتفاضلوا ويكون لكل عضو فيها ما يستحقه من الرتبة التى يستحقها حسب ما تؤهله فطرته •• وعلمه •• أى تكون المراتب والمناصب فى المدينة موزعة طبقا لشيئين الفطرة

---

(٨) الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ٩٧ من الطبعة المشار إليها سابقا •

والاستعداد الشخصى ... والملكات الارادية التى يحصلها الانسان مثل العلوم والصناعات وما إليها<sup>(٩)</sup> .

وهذا الترتيب لأعضاء المدينة أمر يقوم به رئيس المدينة اذ هو يوجد أو يحصل أولا ... ثم ينشئ بنفسه مدينته الفاضلة على النحو الذى رسمه الفارابى ... فى كلامه السابق . والتالى ..

### ١٣ - رئيس المدينة الفاضلة :

رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابى : يشبهه السبب الأول ( أى الله تعالى ) فى رئاسته لسائر الكائنات من ناحية أن السبب الأول هو الموجود الذى ليس فوقه رئيس - كذلك رئيس المدينة هو الانسان الكامل الذى لا يرؤسه انسان آخر لعلمه وفضله وكماله وتحقيقه بالفضائل والشرائط السابق ذكرها فى الانسان الذى اتصل بالعقل الفاعل على النحو الذى سبق شرحه .

ومعنى هذا أن رئيس المدينة الفاضلة هو الفيلسوف : النبى فى وقت واحد معا . بهذا قال الفارابى . لأنه قال فى رئيس المدينة الفاضلة : ( ... ويكون ذلك الانسان ، انسانا لا يكون يرؤسه انسان أصلا ، وانما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل . وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ، على ذلك الوجه الذى قلنا ... )<sup>(١٠)</sup> والوجه الذى قاله هو ما سبق شرحه فى نظرية الاتصال ... وهو الذى قلنا أنه ( أى الاتصال يتم بوسيلتين هما : الاتصال عن طريق العقل ويكون للفيلسوف الكامل . والاتصال عن طريق المتخيلة ويكون للنبى .

---

(٩) الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ٩٨ من الطبعة المشار إليها قبل .

وبذلك يكون أول شرائط الرئيس أن يكون متصلا بالعقل الفعال ليتحقق له بهذا الاتصال السعادة \* ومن ثم يعمل على تحقيقها في المدينة \*\*\* لأن هذا أول واجب لرئيس المدينة \*\*\* وهو تحقيق السعادة \*\*\* وهنا يختلف الفارابي عن أفلاطون الذي قال أن رئيس المدينة المفضلة عنده يعمل على تحقيق العدالة \*\*

والفارابي في تبرحه لصفات رئيس المدينة المفضلة عنده كان صريحا في كونه ( فيلسوفا / نبيا ) وفي ذلك يقول : ( \*\*\* إذا حصل ذلك ( إشارة الى الكمال ) في كلا جزئي قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته التخيلية \* كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى \* الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل ثم الى قوته التخيلية ، فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته التخيلية نبيا منذرا بما سيحدث ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهى \*\*\* فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر أصلا \* وهو الامام وهو الرئيس الأول للمدينة المفضلة \* وهو رئيس الأمة المفضلة \* ورئيس المعمورة من الأرض كلها ( \*\*\* ) ( ١١ ) \*

وعند هذه النقطة نحب أن نتوقف قليلا لنبرز شيئا هاما جدا ، غفل عنه سائر من كتبوا عن رئاسة المدينة المفضلة عند الفارابي \* اذ أنهم ظنوا أن هذه الرئاسة تكون للفيلسوف / النبي فقط \*\*\* وليس هناك صور أخرى غيرها عند الفارابي \*

ونحن بعد أن قمنا ببحث هذا الموضوع في بحث خاص قدمناه

---

( ١٠ ) الفارابي - آراء أهل المدينة - ٢٧ ص ١٠٢ من الطبعة المشار اليها قبل \*

( ١١ ) آراء أهل المدينة - الطبعة المشار اليها قبل - ص ١٠٤ / ١٠٥

لكلية الآداب جامعة القاهرة ••• ولم ينشر بعد ••• توصلنا فيه إلى هذه الصورة التي عرفها الناس لرئاسة المدينة الفاضلة هي الرئاسة الأولى - أعنى الرئيس الأول للمدينة الفاضلة عند انشائها في أول مرة ••• لكن هناك صور أخرى للرئاسة التي تأتي بعبد ذلك ؛ وهذه الصور هي :

٢ - صورة الرئيس الفيلسوف الكامل ذي القدرة على الاتصال بالعقل الفعال • ( أى وليس نبيا ) :

● وهذه الصورة - والتي قبلها أى التى فيها يكون الرئيس فيلسوف واصلا ونبيا فى آن واحد - هما حالتان مثليتان جدا • لحد خفف الفارابى بعض الشرائط الارادية - ووضع شرائط ارادية جديدة ( علاوة على الشرائط المفترية الواجب توافرها فيمن يكون رئيسا ) وبذلك نشأت حالة جديدة هي :

٣ - ثالثة : هي حالة الرئيس لكن ليس متصلا بالعقل الفعال • وهو خليفة الرئيس الأول الذى يتولى استنباط الأحكام من الأسس والنواميس التي وضعها الرئيس الأول ( فيلسوفا متصلا - نبيا - أو فيلسوفا متصلا فقط ، دون أن يكون نبيا ) ••

٤ - الحالة الرابعة : هي حالة ما اذا توافرت هذه الشرائط في أكثر من واحد أعنى في جماعة أعنى أن كل الشرائط توافرت في أكثر من واحد • عندئذ يكونون جميعا هم الحكم • وهي حالة لم يرد لها ذكر إلا في كتابه السياسة المدنية فقط • وهي حالة جديدة فعلا توضح لنا مدى خصوصية فكر الفارابى •

الحالة الخامسة : هي ما اذا توافرت الشرائط موزعة على أشخاص بمعنى أن يكون كل شخص حائزا على شرط واحد فقط ••• عندئذ يكونون جميعا حكاما معا •

● هذه باختصار صور رئاسة المدينة الفاضلة عند الفارابى

فى شئانها المثلثى • لأن هنالك صورا أخرى أقل منها مثالية •• لها شرائط أخرى سبواء بالنسبة للرئيس الأول أو لمن يخلفه •• تضرب صفتها فى ذكرها ••• لكنها مذكورة باستقصاء تام فى بحثنا المشار إليه ( الفارابى وفلسفته السياسية ص ٢٤٣ - ٢٨١ ) •

• هذه صورة المدينة الفاضلة وأحوال رئيسها عند الفارابى ••  
بقي أن نتكلم عن المدن الغير فاضلة •• عنده •



#### ١٤ - المدن الغير فاضلة عند الفارابى :

المدينة المضادة الفاضلة عند الفارابى أربع وهى :

- ١ - المدينة الجاهلة ( وأحيانا يطلق عليها الجاهلية ) •
- ٢ - المدينة الفاسقة •
- ٣ - المدينة المتبدلة •
- ٤ - المدينة الضالة (١٢) •

ثم هناك أيضا أفراد من الناس يضادون المدينة الفاضلة وليسوا مدينة بأكملها ولذلك يسميهم الفارابى ( نوابت المدن ) ويعنى بهم « الجرمون » أو قطاع الطرق وهو يصفهم بأنهم ليسوا مدنيين بل طبائعهم تشبه البهائم الوحشة ••• وبعضهم مثل السباع ••• فلذلك يوجد منهم من يأوى البرارى متفرقين أو مجتمعين ••• ومنهم من يأوى قُرب المدن ويكون فى أطرافها ••• (١٣) •

(١٢) هذه الأصناف من المدن ذكرها الفارابى فى (السياسات المدنية) وفى آراء أهل المدينة الفاضلة باستثناء المدينة المتبدلة • فلم تذكر فى السياسيات •••

(١٣) آراء أهل المدينة - ص ١٠٩ ، والسياسات المدنية ص ٥٧ ،  
طبعة جيدر آباد، الدكن الأولى •

وأساس تقسيم هذه الأصناف عند الفارابي يرجع إلى شيئين  
جوهرين لا بد من توافرها في المدينة الفاضلة وهما : العلم بالعبادة  
والعمل على تحقيقها • وهذا العلم وهذا العمل هما من واجبات  
رئيس المدينة ومسؤولياته •

إذ هو الذي يعرف السعادة • ويعرف الطريق إليها • وعليه أن  
يعرف الناس سكان مدينته بها وبوسائل الحصول عليها • • • • • ولما كان  
الناس في المدينة ينقسمون عادة إلى عامة وخاصة • وكان لكل طبقة  
وسيلة مناسبة في تعليمها السعادة والوسيلة التي • وشرح ذلك  
شرحاً سهلاً لا داعي للدخول فيه هنا • • •

وخلاصة الأمرين هما : العلم بالدين وبالفلسفة معا إذ أن  
موضوعاتهما متفقة • • • والعمل بأحكامها • • والموضوعات هي : العزم  
بالله تعالى وصفاته • • والثواني • • وبالعقل الفعال • وبكيفية صدور  
الثواني عن الله تعالى وبكيفية وجود باقي أجزاء العالم الأخرى : من  
أجرام سماوية ومن أجسام ومواد عالم ما دون ذلك القمر • • • • •  
فيه الإنسان • • • ثم العمل بالفضائل التي دعى إليها الدين بما في  
ذلك الطاعات والعبادات والأخلاق • • • وتأدية الفرائض التي حث عليها  
واجبتنايب المنهيات التي نهى عنها • • • وهي نفس الموضوعات التي  
تدخل في مجال الفلسفة وبواسطة العلم بهذه الأشياء والعمل بها  
لجميع أهل المدينة يتحقق لهم السعادة • • • كما تحققت لرئيس المدينة  
الفاضلة • • •

والناس في العلم والعمل بهذه الأشياء يشتركون في ضرورة  
الإيمان والعلم بها والعمل • • • كذلك • • • كما أنهم يختلفون في أشياء  
أخرى تخص كل واحد منهم من علم وعمل • • • غير هذه الأشياء • • •  
وتتوزع طبقاً لذلك مراتبهم ووظائفهم في المدينة • • •  
هنا نصل إلى النقطة الفاصلة بين المدينة الفاضلة وغيرها من المدن

الأخرى وهى المقياس الذى قاس به القازابى أمر هذه المدن ولماذا لا تكون غاضلة • هذا المقياس هو : العلم والعمل بالفضائل والعلوم الموصلة للسعادة أى العلم بالله • وبالثوابى • وبالعقل الفعال • وبالصناعات • وبسائر المبادئ التى يتكون منها العالم • وبسائر الفضائل الأربع السابقت ذكرها • والعمل بما يحقق هذا العلم • حتى تحصل السعادة •••

الأساس فى التقسيم هو هذا : العلم بالسعادة ••• والعمل بأسبابها وهذان الأمان يتطلبان ضرورة أن تكون المدينة الفاضلة مدينة عامة — عاملة ••• هى مدينة العلم والعمل •••

والعلم المطلوب هو الدين ••• والعمل ••• هو العلم به وبما يدعو إليه من شرائع وعقائد • ويلغة الفلسفة هو : المبادئ القصوى ••• التى ذكرها •••

والعمل : هو التحقق بالفضائل الأربع التى ذكرها أيضا ••• ومنها الصناعات التى تنفع فى الدنيا ••• فانها مطلوبة دينيا وفلسفيا ••• المدينة التى لا تعلم السعادة ••• وبالتالى لم تعمل بما يحققها ••• هى المدينة الجاهلة وهذه ذكر لها صورا ستا : سنفصلها فيما بعد •••

٢ — والمدينة التى عرف أهلها السعادة ••• ولكن لم يعملوا لها ••• هى المدينة الفاسقة •••

٣ — والمدينة التى عرفت آراء وأفعال المدينة الفاضلة فى القديم غير أنها بدلتها ••• وأدخلت فيها آراء ••• وأفعال غيرها ••• وأفعال غيرها ••• حتى استحالوا إلى شيء آخر : هى المدينة البديلة •••

٤ — والمدينة التى قام رئيسها بتعليم الناس السعادة والسبيل



المياها ... بطريقة غير صحيحة ، حيث أُوهمهم أنه يوحى اليه دون أن يكون كذلك مستعملا الخداع والغش في ذلك ... هي المدينة الضالة ... الصورة التي تكون عليها المدينة الجاهلة هي :

١ - مدينة ضرورية : يهتم أهلها بالخصول على ضرورات الحياة ...

٢ - مدينة بدالة : يطلب أهلها الثروة لذاتها وهي تشبه مدينة التجار ... لأنهم هم الذين يبادلون السلع بالنقود .

٣ - مدينة الخسة والشقوة : وهم الذين يطلبون اللذة المحسوسة دون سواها ( أى الجنس ) .

٤ - مدينة الكرامة : وهم يعملون للمجد والعظمة وتحقيق الكرامة بالقول والعمل ... تحصيلاً للشهرة .

٥ - مدينة التغلب : هم يحبون السيطرة والغزو ... والقتال ... ( يشبه ذلك الاستعمار في عصرنا ) .

٦ - مدينة نذالة : يجمع أصلها الثروة ، ولا ينفقون منها شيئاً . ( هي تشبه المدينة البدالة ، لكنها لا تنفق شيئاً ) .

ثم قال : وقد تجمع هذه الصور دفعة واحدة في مدينة واحدة فتكون في المدينة الجماعية ...

هذه هي صور المدن الغير فاضلة عند الفارابي ... وقبلها ذكرنا المدينة الفاضلة عنده ... فما هو موقفه من قضية خلود النفس في الآخرة وبعث الأجساد ؟ هذا ما سنوضحه الآن .

\*\*\*

١٥ - موقف الفارابي من خلود النفس وبعث الأجساد :

أولا : موقفه من خلود النفس :

الفارابي لا يعترف بخلود النفس الا لثلاث أصناف من النفوس فقط هم :

١ - نفوس أهل المدينة الفاضلة : لأنهم علموا السعادة ...  
وعملوا لها ... ومن نتائج ذلك أن ... نفوسهم تطهر وتزكو ...  
وتصبح برئية عن المباداة ... فخلد ... في النعيم ...

٢ - نفوس أهل المدينة الفاسقة : هؤلاء لما كانوا قد عرفوا  
السعادة فهذه المعرفة اكسبتهم الآراء الفاضلة ، وخلصت أنفسهم  
من المباداة ، لكن بما أنهم لم يعملوا أعمال السعادة ... فقد  
اكتسبت أنفسهم بسبب ذلك أفعالا رديئة ... فتكون هذه النفوس  
خالدة في شقاء وعذاب ... بسبب ذلك ... لأن معرفتهم السعادة  
والآراء الفاضلة يكون سببا في خاودهم ، وعملهم السيئ في  
الجينا ب يكون سببا لشقائهم في الآخرة ، فهم مخلصون في العذاب .

٣ - أهل المدينة الجاهلة : يحلون إلى التراب ولا تخاد نفوسهم ...

٤ - رئيس المدينة البذلة : ورئيس المدينة الضالة يخلدون في  
الشقاء ... وبقي أهل المدينتين يحلون إلى تراب ...

ثانيا : موقف الفارابي من بعث الأجساد ...

يقول الفارابي بأن البعث يكون النفوس ... وليس للأجسام  
يعملها بأن أفعال السعادة ( كلما زادت وتكررت وواظب عليها  
الإنسيان ، صيرت النفس التي شأنها أن تبعد أقوى وأفضل إلى  
أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغنى عن المادة فتحصل لثبوت  
منها فلا تتلف بتلف المادة ، ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة ، فإذا  
حصلت مفارقة للمادة غير متجسمة ارتفعت عنها الأعراض التي  
تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام ... وينبغي حينئذ أن  
يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم ... (١٤) .

(١٤) - الفارابي - آراء أهل المدينة ، الطبعة المشار إليها قبل -

ص ١١٢ - ١١٣ .

ومعنى هذا أن الفارابى يرى أن الجسم يبطل بالموت ولا حاجة إليه فى استحقاق النعيم لأهل السعادة • ولا فى استحقاق العذاب لأهل الشقاء ••• لأنه يرى أن النعيم أو العذاب يكونان أفضل بكثير ••• بالنسبة لأهل السعادة • والشقاء يكون أشد وأقوى روحيا لأهل الشقاء ••• فلا حاجة للجسد إذن •••

ويضيف الى ذلك كلاما آخر هو اتصال النفوس بعضها ببعض فى الآخرة ••• كل نفس تصب ما يشبهها من نفوس ••• بالنفوس السعيدة تتصل وتتداخل مع بعضها ••• فتزداد لذاتها ••• وكذلك النفوس الشقية تتصل وتتداخل ببعضها فتزداد شقاء ••• وهذا رأى جد غريب •••

\*\*\*

#### ١٦ - تعليق عام على فلسفة الفارابى :

هذه هى جملة وخصائص فلسفة الفارابى عرضنا لها فى ايجاز ••• لأن بسطها يحتاج الى أضعاف هذه الصفحات ••• بل يحتاج الى كتب ••• وبقي علينا الآن أن نعرض فى اختصار أيضا للمآخذ التى أخذت عليها ، أحببنا أن نؤخرها الى هذا المكان حتى لا ينقطع تسلسل عرض الأفكار • فما هى هذه المآخذ أو أوجه النقد التى وجهت الى هذه الفلسفة ؟

#### أولا : فيما يتعلق بنظرية الفيض أو الصدور :

كلام الفارابى يعتمد فى هذه النظرية على مبدأ ينبو عنها جدا وأوهن من خيط العنكبوت : وهو قوله بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد • بذلك قال متابعا لأفلوطين ••• إن العالم الكثير الذى نشاهده لا يمكن أن يكون صادرا عن الله مباشرة بل لابد فى ذلك من وسائط هى العقول التى ذكرها •••

ولكن لم يقيم البرهان على صحة هذا المبدأ • وبهذا هو أساس

الهجوم الذى هاجمه به كل من الغزالى والامام الرازى هنا ... أين  
البرهان على أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ... لا برهان ...  
ونان هذا كافيًا لمسقوط ما ترتب على هذا المبدأ من قول بسلسلة  
من الحقول ..

\*\*\*

ثانيا : كيف يصدر عن العقل عقل آخر بمجرد تفكيره فى العقل  
الذى فوقه ... وكيف يصدر عنه نفس وفلك ... بمجرد تفكيره  
فى ذاته ؟

وأيضا ان قوله بأن الأول (:) ويقصد به الله تعالى ) يلزم عنه  
لذاته الفيض ، ألا يشعر ذلك بالاجاب أى أن يكون الله مجبوراً  
على هذا الفيض ما دام الفيض يلزمه عنه لذاته ... وبذلك تنتهى  
ارادته لوجود ما يصدر عنه . وفي هذا ما فيه من شناعة فضلا عن  
مصادمته لنصوص الدين الصريحة فى ثبوت الارادة لله تعالى ...  
ولماذا لا يكون القول بالخلق هو الأصح ... ؟ ان الذى اضطر  
الفارابى الى القول بالصدور بدل الخلق هو أخذه بفكرة أخرى يونانية  
أيضا هى أن اليونان لم يكونوا يعرفون أبدا فكرة الخلق من العدم  
Bzmihilo هذه الفكرة لا تروق لهم . لكن لماذا لا تروق لنسب  
نحن المسلمين ؟ ... ان كان اليونان لم يعرفوا ذلك . فكان الأولئ  
بنا أن نعرض ما عندنا ... ونشرحه لهم لا أن نأخذ بكلامهم قضيبية  
مسلمة دون نقد أو مطالبة بالدليل .

نقطة أخرى ترتبط بالقول بالفيض أو الصدور هى أنه يلزم عنها  
القول بقدم العالم . لأن هذا الفيض يصدر عن ذات الله تعالى  
صدورا طبيعيا ... بمعنى ان طبيعته يلزم عنها ذلك ... واذن فالصدور  
أو الفيض قديم ... فالقول قديمة وما صدر عنها قديم ...  
فالعالم قديم .

هذه نتيجة لا محيص عنها . وقد كان الغزالى على حق حين

حكم بكفر الفلاسفة في هذه النقطة ( ) ويقصد بهم الفارابي وابن سينا بالذات ... ) وليس هناك من رد يمكن الدفاع به عن هذه النتيجة ... حتى مع محاولة ابن سينا فيما بعد تفسير القدم بأنه منه ما هو ذاتي ومنه ما هو بالزمان . وأن القديم بالذات هو الله تعالى والعالم قديم معه لكن ليس بالزمان وهذا يختلف عن الأول وهذا لا يعارض الدين فيما يقول ابن سينا ... على نحو ما سيأتي عند بسطها لغيره .

نقول ان هذا الدفاع وان قيل به هنا دفاعا عن الفارابي غير قوى ... واذن فنقول الغزالي صحيح .

نقطة أخرى وهي أن القول بالصدور ترتب عليه شناعة أخرى وهي انتفاء علم الله تعالى بالجزئيات ... وهذا مخالف للشرع أي لقواعد الدين الاسلامي المقررة من احاطة علم الله تعالى بالجزئيات احاطة شاملة : ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة ولا حبة في ظلمات الأرض ، ولا يابس الا في كتاب مبين ) (١٥) .

صحيح ان الفارابي يصرح بأن علم الله لا يعزب عنه شيء عن طريق عامه بالقوانين الكلية التي يندرج فيها ما تتضمنه من أفراد ... وصحيح أيضا أن الفارابي صرح مرات خارج نظرية الفيض بشمول علم الله لكل شيء ، كليا كان أو جزئيا ...

وذلك على نحو ما نجده في رسالته المسماة بـ ( الفصوص ) من نحو قوله ( معنى : علمه الأول لذاته لا ينقسم — وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته — وما تسقط من ورقة الا يعلمها — من هناك يجرى القلم في اللوح جريا متناهيا

(١٥) سورة الأنعام — آية ٥٩ .

الى يوم القيامة... (١٦) ونحو ذلك من نصوص أخرى نجدها مبنوثة في رسائله الأخرى الا أن ذلك شيء لا يعنى عنه فتتلا في لزوم ما يلزم عن نظرية الفيض من عدم علم الله تعالى بالجزئيات علما مباشرا بل عن طريق الكليات... وهذا لعمري شيء يقلل من قيمة العلم المباشر بالجزئيات... كيف وهو يصرح ( أي الله تعالى ) بتناول علمه المباشر بالجزئيات... دون حاجة لوساطة الكليات ( ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ! ) .

ثم يتصل بهذه النقطة أيضا : أن الفارابي وجد بين صفات الله تعالى وجعلها تقول في النهاية الى صفة واحدة هي العلم... فعلم الله تعالى بذاته يتضمن علمه بالعالم... وحينئذ يوجد العالم بدون تخلف... فمجرد العلم يكفي في الوجود... والقدرة والادارة تقولان الى العلم... وفي ذلك دمج لصفات بعضها في بعض فضلا عن القول بقديم العالم أيضا... لأن العلم قديم... فالعلوم قديم... وما دام وجود العلم كاف في وجود المعلوم... فيكون وجود المعلوم قديما... وهذا يسبق أن عرفنا مخالفته للاسلام الذي يصرح بالخلق والحدوث للعالم .

فالقول برجوع الصفات الى صفة العلم... شيء مخالف للشرع أيضا... ثم لماذا وقفت العقول في تسلسلها عند العدد الذي ذكره الفارابي وهو عشرة أو أحد عشر ؟ هذا سؤال وجهه اليه الامام الرازي... وربما يجاب عن ذلك بأن الفارابي كان يعكس وجود الأجرام السماوية... وهي عنده تسعة حسب معلومات عصره... فوقف التسلسل عن هذا الحد... (١٧) .

\* \* \*

(١٦) الفارابي - الفصوص - طبعة حيدر آباد الدكن - الأولى ص ٤ .

(١٧) هذا وللامام الرازي اعتراضات كثيرة هنا منها : كيف

١٧ - تنتقل بعد ذلك الى التعليق على كلام الفارابي في النبوة :

كلام الفارابي هنا جريح في أن النبوة دون مرتبة الفيلسوف ... لأن الفيلسوف يطلع بواسطة عقله على الحقائق التي للأشياء بذاتها . وأما النبي فيطلع بواسطة مخيلته على محاكيات الأشياء ... وخرق بين العقل وبين التخيلة إذ الأول لا شك أنه أقوى . كما أن هناك فرقا بين رؤية الأشياء نفسها ورؤية أمثلتها أو محاكياتها ... هذا أولا ...

ثانيا : إن كلام الفارابي توجه عليه هنا أنه يقول بأن النبوة مكتسبة وليست منحة من الله تعالى يعطيها لمن يصطفها من عباده كما صرح بذلك في قوله تعالى : ( الله أعلم حيث يجعل رسالته ) ...

والفارابي حقيقة لم يصرح بأن النبوة مكتسبة . لكن هذا القول يلزم مذهبه لأنه في شرحه في نظرية العقول . وأن المخيلة متى كانت قوية جدا أمكنها الاتصال بالعقل الفعال ... الخ . يفيد أن النبوة ما دامت مرتبطة بقوة التخيلة . فهي إذن أمر ميسور لمن كانت مخيلته قوية ...

وهكذا لزمته هذه التهمة أيضا ...

ولكن يمكن الدفاع عنه هنا بأنه صرح بأن قوة التخيلة أمر ليس سهلا كما يتوهم ، بل هو فطرة يفرط الله تعالى عليها بعض الناس الذين يريد أن يجعل منهم أنبياء ... هذا وجه في الدفاع عن

يقول فلاسفة الإسلام أن حركات الكواكب المشتركة صدر عنها المناذرة المشتركة . واختلاف هذه الحركات هو السبب في تحول هذه المادة المشتركة الى العناصر الأربعة ... الرازي يقول أن هذا أمر غير معقول ... وله اعتراضات أخرى نضرب صفحا عنها هنا ... ( انظر المباحث المشرقية للرازي - الجزء الثالث طبعة طهران ) .

الفارابى فى شرحه للمتخيلة وأن قوتها تجعل صاحبها نبيا لاتصاله بالعقل الفعال عن طريقها ... الخ . انما كان يريد أن يثبت أن النبوة أمر ممكن وليس مستحيلا كما هو معتقد أناس كانوا موجودين فى عصره ... وحينئذ يكون همه الأول هذا البيان لامكانها عقلا ... ولم يكن ذهنه متوجها أبدا الى القول بانها مكتسبة ..

وهو دفاع ربما يفيد ... لكن اذا تمسكنا بلزوم مذهبه القول باكتساب النبوة صار هذا الدفاع واهيا ...

ننتقل بعد هذا الى التعليق على رأى الفارابى فى خلود النفس وفى عدم حشر الأجساد : ان صريح كلام الفارابى . وكما قدمنا . تقسيمه للنفس الى ما منها ما هو خالد والى ما منها ما يفنى هذا الكلام منه مصادم لآراء المفكرين قبله وبعده . لأن وحدة النفس أمر مسلم به عندهم فهى اما أن تفنى بفناء البدن ... أو تبقى بعد فنائها ... ومن أهل السنة من قال بفنائها بفناء البدن ثم بيعتها الله تعالى مرة أخرى يوم القيامة . بناء على ما ارتآه هذا البعض من أن النفوس مادية ... وأنها تشبه سريان الماء فى العروق ... لكن هذا البعض من أهل السنة لم يقل بهذا التقسيم الذى ذهب اليه الفارابى .

وكأنه يريد الجمع فى هذا بين ما قاله أرسطو من فناء النفوس . وما قاله أفلاطون من بقائها بعد الموت ...

لكن فى النهاية لا يكون الا جامعا فى رأيه بين موقفين فى شىء واحد لا يقبل القسمة لأن النفس طبيعتها المفروضة واحدة لمساطتها ، فهى اما أن تفنى مع البدن أو تبقى بعد البدن ... لكن الفارابى فى شرحه لها جعل نفوس أهل المدينة الفاضلة خالدة لأنها صارت نقية بالعقيدة وبالأعمال فتجردت عن المادة ... وكذلك نفوس أهل المدينة الجاهلة ... الخ ما قدمنا ... فرأيه يمكن تبريره من وجهة نظره هو .



لكن تمشيا مع القول بوحدة النفس يبدو رأيه هذا غريباً .  
الأمر الذى جعل ابن طفيل يشنع عليه هنا ...

أما عن موقفه من حشر الأجساد : فهو صريح بأنه ينكر ذلك .  
وفى ذلك مخالفة للشرع الذى يصرح بأن الجزاء يوم القيامة يكون  
للإنسان كله : بدنا وروحاً ... ولا داعى لا يراد النصوص الكثيرة  
فى هذا ...

وبذلك يصدق على الفارابى حكم الغزالى بأنه كفر فى هذه النقطة  
لإنكاره شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة ... كما كفره فى إنكاره  
علم الله بالجزئيات ... وفى قوله يقدم العالم ... وهى أشياء  
تلتزم الفارابى ...

لكل ما يخفف عنه هذا الاتهام هو أنه متأول ... وليس منكراً  
من أول الأمر ... فهل هذا الدفاع يفيد هنا ... ؟ نرجو ذلك ...

وبهذا ينتهى بناء القول فى فلسفة الفارابى .

\*\*\*



## الفصل الثالث

ابن سينا : الشيخ الرئيس  
وفلسفته

١٠ - ابن سينا : ولد ٣٧٠ هـ = ٩٨٠ م  
وتوفى ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م

### ● مقدمة :

ابن سينا هو ثالث فلاسفة الاسلام ظهورا ، إذ قد تنبته الكندي فيلسوف العرب والفارابي المعلم الثاني ، وجاء هو ليكون الشيخ الرئيس وهو لقب يشير الى رئاسته في العلم الفلسفي بالذات ، علاوة على رئاسته في شئون السياسة ... إذا كان وزيرا مرتين ، على ما سيأتي ذكره بعد قليل ، ورغم كونه قد استفاد من الفارابي عن طريق كتبه ، إلا أنه قد تفوق عليه في الشهرة ... فقط لأنه كان رجلا دنيا وفلسفة ... ملأت كتبه الفلسفية والطبية الدنيا كلها التي أقبل عليها بكل ثقله ... وكان يدعو الله أن يرزقه عمرا عريضا فذلك أفضل من عمر طويل لا إنتاج فيه ... وقد أجاب الله له دعاءه فيما نحسب ويحسب هو ، وابن سينا الى جانب كونه مسلما وشيعيا اثني عشريا كان حفيا بالفكر اليوناني ، أيضا ، فهو يعتبر من هذه الناحية من الفلاسفة الأجذنين بمذهب امامي الفلسفة اليونانية وهما ابلاطون وارسطو ... فقد تأثر بالأول في بعض نواحي فلسفته خاصة في قوله بهبوط النفس من أعلى ... وبجانب التصوف منه ومن افلاطون ... وأما أرسطو فتعتبر فلسفة ابن سينا في

معظمها شرحا لجوانب كثيرة فى فلسفته كما وجدها عند الفارابى وفى كتب ارسطو نفسها • وشراحه •

وابن سينا الى جانب هذه المتابعة لفلاسفة اليونان لم يكن تابعا لهم فى كل ما قالوه • بل ناقدا • الأخطاء التى وجدها ••• عندهم ••• أو عقد شراخهم كما صرح بذلك هو فى كتابه ( ) ونطق (المشرقيين ) ••• فهو من هذه الناحية فيلسوف معتمد برأيه له نظرات ثاقبة فى الكون والحياة • وقد نال حظه من المجد والشهرة فى حياته وبعد مئته ••• لدرجة أن صارت سيرته مختلطة بالأساطير •• فهو مرة ساحر مشعوذ ومرة طبيب معالج ومرة فيلسوف حكيم وما ذلك الا أثر من آثار شهرته واعجاب الناس به وهذا فى الواقع يسلفنا الى الكلام عن سيرته :

\*\*\*

## ٢ - سيرته

تجمع كافة المصادر التى ترجمت له على أنه : أبو على الحسين ابن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا • وقد ترجم هو لنفسه ثم أكمل الترجمة تلميذه أبو عبيد الحوزجاني ومن بعده الترجمة وتلك التكملة يمكننا أن نشير الى النقاط الآتية فى حياته :

ولد ٣٧٥ هـ وتوفى ٤٢٨ هـ وأن أباه كان رجلا من أهل بلخ وانتقلا منها الى ( بخارى ) فى أيام نوح بن منصور السامانى • واشتغل بالتصرف وتولى العمل فى أثناء أيامه • بقرية يقال لها ( خرميثن ) من ضياع ( بخارى ) وهى من أمهات القرى ، ويقربها قرية يقال لها أفسقة تزوج منها وأنجب أبا على هذا ••• وأخا آخر له ••• ثم انتقل الوالد بعد ذلك الى بخارى وأحضر معلم القرآن ومعلم الأدب لإيفه أبى على ••• وما أن أكمل العشر من العمر حتى أتى على القرآن الكريم كله ، وعلى كثير من الأدب • وأن ذلك كان عجباً فى عصره ••• وأن أباه كان قد أجاب داعى المصريين ويعد من الاسماعيلية •

وقد تعلم الفلسفة على يد ( أبى عبد الله النافلى ) الذى كان يزور  
والدم وهم فى بخارى ... كذلك قرأ عليه كتاب ( ايساغوجى ) أى  
المدخل لمقولات أرسطو ... وهو من عمل فورفورىوس الصورى احد  
شراح المنطق الأرسطى . كذلك قرأ عليه بعض كتاب ( اقليدس ) فى  
الهندسة . وبعض كتاب ( المحسطى ) فى الفلك ... وأما باقى هذه  
الكتب فقد قرأها بنفسه ...

ثم تعلم الطب ... فى أقل مدة ... لدرجة أن فضلاء الطب  
قرأوا عليه علم الطب وصار هو يطيّب المرضى ... وكل ذلك وسسه  
لم يزد على ست عشر سنة وهكذا ظهر نبوغ ابن سينا منذ حداثة  
سنه ...

والذى يهمنا بعد ذلك هو الجانب الفلسفى ...

بعد شيوع شهرته فى الطب واتصل بمنصور بن نوح السامانى  
وكتب له دواء شفاه الله على أثره من مرض عضال أعيا الأطباء ...  
فكافاه الأمير بأن أذن له بالدخول الى مكتبة ضخمة عنده ... فقرأ منها  
ابن سينا ما شاء حتى أتى على معظم ما بها من كتب ويعدها  
بدأ عهد التأليف ... وكانت سنة اذ ذاك لم تتجاوز الواحد والعشرين  
عاماً ...

ومن طرائف ما يذكره هو عن نفسه أنه كان يمر ذات يوم يسوق  
الوزاقين ( أى باعة الكتب ) فنادى عليه أحد الدالين كى يشتري  
كتاباً به بثلاثة دراهم ... وبعد تردد استراه منه ابن سينا وهو  
متهتم ... وإذا به كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد  
الطبيعة لأرسطو ... الذى كان ابن سينا قد قرأه قبل ذلك أربعين  
مرة ولم يفهم منه شيئاً ... ولكنه بعد ما عاد الى منزله أسرع  
بقراءته ... فانفتح عليه فى الحال ما كان صعباً عليه فى هذا الكتاب  
وبعد وفاة والده تنقلت به الأسفار ... من بلد الى بلد ومن مدينة  
الى أخرى ... فنزل طوسى التى ولد بها الغزالى فيما بعد ... ونزل

( جرجان ) وتعرف بها على أبى محمد الشيرازى الذى خصص له دارا كما تعرف عليه بها أبو عبيد الله الجورجاني الذى تلهذ له وصار ملازما له طيلة حياته وهو الذى أكمل لنا ترجمة الشيخ ... وذكر مؤلفاته ومجالسه ... وما مر به من محن ... ومن ذلك أنه نزل ( هذان ) بدعوة من أميرها حيث عينه كبرا لوزرائه .. وهو الأمير شمس الدولة . ولكن العسكر ثاروا عليه بدعوى تأخر رواتبهم ... لكن شمس الدولة تدخل لديهم وأخرجه من السجن ، وجعله وزيرا للمرة الثانية .

وبعد وفاة هذا الأمير .. رفض ابن سينا أن يستمر فى الوزارة مع ابن الأمير وهو ( تاج الملك ) ... فمسينته لكنه هرب منه الى اصفهان وبها ألف معظم كتبه ثم انتقل منها الى همذان وبها توفي وله من العمر ٥٨ عاما .. حيث كان يدعو الله تعالى أن يرزقه حياة عريضة لتكون أوسع لآماله ... وأمتع من حياة طويلة لا انتاج فيها ولا شهرة ... وكذلك كان . فقد عاش ابن سينا ... فى بحدوة من العيش والتعظيم عكس ما كان سلفه الفارابى الذى رضى من سيف الدولة بأربعة دراهم فقط فى اليوم ... على نحو ما تقدم ذكره ...

وأبن سينا يعد من أشهر الفلاسفة فى الاسلام لا سيما فى المشرق الاسلامى . كما يعد ابن رشد من أشهرهم فى المغرب الاسلامى ... بل وفى الغرب المسيحى بالذات ... وذلك لما توفر عليه من التأليف فى الفلسفة والتعليق على مسائلها ... فكان أن أخرج لنا وسوعته الكبرى فى الفلسفة وأعنى به كتابه ( الشفاء ) الذى وصل الينا وطبع عدة مرات ... وأخرها طبعة محققة حديثا أخرجها نوعية من المتخصصين فى الفلسفة الاسلامية ...

وهذا ما يسامنا الى الكلام عن كتبه أى مصنفاته :



### ٣ - مصنفات ابن سينا

تبلغ مصنفات ابن سينا نحو من مائتين وخمسين مصنفًا ما بين كتب ورسماله صغيرة وتعايق ... وقد أفرد له المحدثون كتابًا خاصًا جمعوا فيه أسماء كل هذه المصنفات مع الإشارة إلى أماكن وجودها ... ان كنت موجودة وإلى ما طبع منها وأماكن طبعه • وإلى ما لا يزال مخطوطًا وممكن وجوده ... وقام بهذا العمل الكبير بعض المتخصصين في فلسفة هذا الرجل ... وذلك بتكليف من الإدارة الثقافية التابعة للجامعة العربية ... فكان أن أخرج لنا كتابًا هو (مؤلفات ابن سينا) ليرجع إليه من شاء معرفة هذه المصنفات (١) • ونحن بالطبع لن نأتى على ذكر أسماء هذه المصنفات بل سنكتفى بالإشارة إلى أشهرها فقط ... ومن ذلك :

#### ١ - كتاب الشفاء :

وهو في الفلسفة وهو بمثابة دائرة معارف فلسفية صغيرة يهمنها منه القسم بالالهيات ... أما باقى الأقسام فهي تشمل المنطق والطبيعيات والرياضيات • والكتاب كله يقع في ثمانية عشر مجلدات مطبوعا الآن •

وموضوع الالهيات منه يشغل جزعين يحتويان على عشر مقالات والمقالة بمثابة باب ... في داخله فصول • وأهم ما جاء : في موضوع الالهيات هو بالطبع ما يتعلق بالكلام على وجود الله تعالى وصفاته وكيفية وجود العالم عنه تعالى ... وابن سينا يذهب في هذا مذهب القائلين بالصدور أو الفيض • ثم تكلم أيضا عن الميعاد (أى البعث) والنبوت - والسياسة ... والامام والخليفة ...

(١) راجع : مؤلفات ابن سينا للإب جـ جورج قنوتى ب  
القاهرة ١٩٥٠م

## ٢ - كتاب ( النجاة ) :

وهو مختصر لكتاب الشفاء السابق ذكره وهو يحتوى على ثلاثة أقسام فقط هي : المنطق والطبيعة والالهيات • أى لم يذكر فيه القسم الخاص بالرياضيات • وهو يرد فيه ما سبق أن ذكره فى الشفاء لكن باختصار •• وهو مطبوع •••

## ٣ - كتاب ( تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات )

هذه الرسائل التسع هى من مؤلفات ابن سينا لكن جمعها معا فى كتاب واحد ••• هو عمل من قام بنشرها معا هكذا مجموعة ••• وأهم هذه الرسائل التسع : الرسالة الخاصة بـ ( الحدود ) لأنه فيها يعرف كثيرا من المصطلحات الفلسفية مثل الماهية والصورة والهبولى والعنصر ، وبعض مفاهيم المنطق كالحد والرسم ••• الى غير ذلك من مفاهيم فى علم الطبيعة والنفس •

وكذلك رسالة ( فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم ) وهى من الرسائل الهامة اذ فيها يتكلم عن كيفية الوحي وعن وظيفة النبوة •• وكل ذلك على مقتضى الفلسفة ، كما ذكر بعض الألفاظ الدينية وحالها فلسفيا مثل المسكاة والصراط والثواب والعقاب •••

ومن رسائل ابن سينا التى نشرت خارج كتاب تسع رسائل هذا نذكر : ( رسالة فى سر القدر ) شرح فيها ( المعاد ) ما هو والعناية والثواب والعقاب •

( رسالة أيضا رسالة تسمى ( العرشية ) فيها يركز ابن سينا خلاصة آرائه فى اثبات واجب الوجود ، وصفاته ، وصدور العالم عنه ، والعناية والقدر ، والثواب والعقاب ، ودخول الشر فى العالم • وله أيضا ( رسالة فى السعادة ) تكلم فيها عن الهيج العشر لاثبات لانفس الانسانية وتجردها • وعدم قبولها للفساد •• وحدثها من



عالم الأمر • كما نتكلم فيها أيضًا عن الأجرام العلوية ونفوسها وعن  
أحوال النفس بعد الموت من السعادة والشقاء •

وله أيضًا ( رسالة أضحية في أمر المعاد ) : وفيها نتكلم عن  
رأيه في حشر الأجساد وهو هنا يتكلم عن رأيه الخاص وهو أنه يؤمن  
بحشر الأرواح فقط دون الأجساد ••• ويقول أن طريق إثبات المعاد  
الاجسماني إنما هو الشرع فقط • ولكن الأدلة التي ذكرها يقول أنها  
تؤيد المعاد الروحاني لا الجسماني • ولذلك يجب — حسب رأيه —  
تأويل الأدلة الشرعية الواردة بالمعاد الجسماني كي تكون متشبة مع  
المعاد الروحاني فقط •••

وهو هنا يصرح بهذه الآراء لأول مرة • أما في كتبه ورسائله الأخرى  
فقد كان يقول بحشر الأجساد مع الأرواح لأنه ألفها للعامة ولينزل  
للخاصة • ولذلك أوصى بأن لا يقرأ كتبه الخاصة إلا من كان أهلاً لها  
دون العامة حتى لا يتشوش عقله ••• بإطلاعهم على حقائق ليس مؤهلاً  
لها • والإمام الغزالي لما عارضه في قوله هذا ••• كان يستد  
على ما ورد في هذه الرسالة ••• وسنبين آراء ابن سينا والرد  
عليها في موضع آخر من هذا الكتاب •••

هذه هي أهم كتب ورسائل ابن سينا الفلسفية ••• أما كتبه  
الأخرى الغير فلسفية فأعظمها بالطبع هو كتابه المسمى ( القانون )  
وهو في الطب •

وهذا الكتاب كان مشهوراً جداً في العصور الوسطى  
كلها لدى المسلمين والنصارى على حد سواء ••• ويكنى أنه ترجم  
الى اللاتينية لغة العلم والحضارة في أوروبا في ذلك الوقت • وبعد  
ظهور الطباعة في أوروبا طبع خمس عشر مرة باللاتينية ومرة واحدة  
بالعبرية خلال ثلاثين سنة فقط • وذلك منذ عام ١٤٧٠ الى عام ١٥٠٠م •  
وقد قسمة الى خمسة أقسام كل قسم عبارة عن كتاب ••• هي :

الكتاب الأول : في الأمور الكلية في علم الطب .

الكتاب الثاني : في الأدوية المفردة .

الكتاب الثالث : في الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان  
عضواً عضواً من الفرق ( الرأس ) إلى القدم ظاهراً وباطناً .

الكتاب الرابع : في الأمراض الجزئية التي اذا وقعت لم تختص  
بعضو ، وفي الزينة .

الكتاب الخامس : في تركيب الأدوية والأقربازين .

ومن الملاحظ هنا أن ابن سينا جمع في كتابه هذا بين الطب  
والأدوية وكأنه كان طبيباً . وفي الوقت نفسه صيدلياً بلغة  
عصرنا نحن الآن .

وهو قد جمع في كتابه هذا ما قرأه عن الطب اليوناني لدى  
أبو قراط وبجاليينوس . إلى جانب ما قام بتجربته هو شخصياً مثل وضعه  
للجوف ( البلوري ) وصفاً دقيقاً . ووصفه لالتهاب الأغشية السحائية  
ووصفه الدقيق لليرقان وأسبابه . واكتشافه علاج الأنيميا الحاد  
أنيميا العظام ، الذي يعتبر اليوم آخر أنواع العلاج الحديثة لمرض  
الأنيميا . إلى غير ذلك من الاكتشافات . فليرجع إليها من  
شاء . في هذا الكتاب . جسيماً هذا بياناً لأهم مصنفات  
ابن سينا . فلننتقل الآن إلى الكلام عن فلسفته .



### ٥ - فلسفة ابن سينا

أولاً : تعريف الفلسفة عنده :

يذهب ابن سينا في تعريف الفلسفة مذهب القدماء الذين تقدموا  
قبله من أمثال أرسطو . والكندي والفارابي . وله في تعريفها

جملة تعريفات بعضها يذهب فيه الى تعريفها جملة وبوجه عام وذلك كما  
فى قوله :-

« الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان لتحصيل ما عليه  
الموجود كله فى نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله ،  
لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم  
الموجود . وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة  
الانسانية » +

واضح من هذا التعريف أنه مجمل لأنه لم يبين فيه طريق  
تتحصيل ما عليه الموجود كله فى نفسه ، ولا ما الذى يجب على  
الانسان فعله مما ينبغى ... حتى تشرف بذلك نفسه وتستكمل ...  
وتستعد للسعادة القصوى ...

لكن الشئ الجدير بالملاحظة هنا هو اشارته الى الآخرة والسعادة  
فيها وهذا شئ طبعاً أخذ من الاسلام وليس من فلاسفة اليونان الذين  
سيرد آرائهم فى موضوعات الفلسفة الأخرى على نحو ما سيأتى ...

وهناك تعريف ، بل تعريفات أخرى له غير هذا التعريف المجمل  
يذهب فيها الى تعريف الحكمة ما هى عن طريق القسمة ... أعني  
تقسيمها الى علوم نظرية وأخرى عملية ثم الكلام عن كل . ومجموع  
ذلك ... هو الفلسفة أو الحكمة . فلنلق نظرة اذن على تقسيم  
الفلسفة عنده .



## ٦ - اقسام الحكمة عند ابن سينا

من الأمور ذات البال ما نجده لدى الشيخ الرئيس ابن سينا من  
تعدد وجهات النظر فى الموضوع الواحد ، تبعاً لمقتضيات الأحوال

عده ، فمثلا نجد له فى تقسيم الفلسفة نهجين أو تقسيمين : تقسيم بحسب المذهب المشهور • وآخر بحسب المذهب المستور • ونحو ذلك ما نجده عند كلامه على ( المعاد ) أى البحث يوم القيامة ... وهل يكون للأجساد ... أم هو الأرواح فقط ... فقد وجدنا له فى هذه المسألة الخطيرة رأيين أو مذهبين : مذهب يجرى فيه على نهج المعتقدات الإسلامية الشائعة من أن الحشر هو للأرواح والأجساد معًا ونهج آخر يخصص به نفسه ومن هم على شاكلته ولا يصرح به العامة أو للجمهور منهم ، وفيه يذهب الى أن الحشر يكون للأرواح فقط ...

والسرفى هذه الازدواجية فى النظر يرجع الى شىء أساسى فى فلسفته وهو أنه ينظر دائما الى أن الناس ينقسمون الى صنفين : بحسب طبيعتهم وقدرتهم على الفهم ... ودرجة استيعابهم للحقائق المجردة ... أو تمسكهم بالمحسوس • ومن ثم صاروا طائفتين : عامة وخاصة ... ولكل كلام يناسبه ومنهج فى التعليم يختص به ...

فلننظر اذن الى مسلكه ازاء هذا الموضوع فى كل كتبه التى تعرض فيها لذكره ... وهى أكثر من كتاب فقد أشار اليه فى كل من ( الشفاء والنجاة ) ومنطق المشرقيين بل ورصد له رسالة خاصة به وفقا عليه هى ( الرسالة الخامسة فى أقسام العلوم العقلية ) وهى تعتبر ( خامسة ) بالنظر الى ترتيبها ضمن مجموعة الرسائل التى نشرت له تحت عنوان : ( تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ) ...

واللاحظ أن تقسيمه للعلوم يخضع فى خطوطه العامة لنفس الخط العام الذى سار عليه فلاسفة آخرون تقدموا عليه يونانيون : واسلاميون فهو تقسيم يرجع أساسا الى أرسطو كما سبق القول • لم يلبث أن أخذت به مدارس أخرى غملت فيها عملها من إضافة وحذف ... مثل الرواقية ثم انتقل هذا التقسيم الى المغرب ... حتى وجدناه عند الفارابى ومن قبله الكندى • وهنا عند ابن سينا ثم عند ابن ملكا ..

والفخر الرازى ، وسائر من سبقهم أو جاء بعدهم ... حيث تجد الخط العام ، والفكرة العامة لديهم جميعا واحدة وهى : تقسيم العلوم الى قسمين رئيسيين : علوم نظرية وأخرى علمية . والنظرية تضم بين جوانبها ثلاثة علوم رئيسية هى : الطبيعيات والرياضيات والفلسفة الأولى ، أو الفلسفة الالوية ... التى تعرف باسم الميتافيزيقا .

أما القسم الثانى وهو العلوم العملية فتتمثل فى ثلاثة علوم أساسية كذلك هى : علم الأخلاق . وعلم تدبير المنزل . وعلم السياسة .

هذا هو الخط العام الذى أتبعه ابن سينا فى كتبه التى تعرضت لهذا الموضوع . لكن هذا التقسيم قد خالفه قليلا فى (منطق المشركين) إذ قد جعل فروع القسم النظرى أربعة بدلا من ثلاثة . وكذلك فعل بالنسبة لفروع القسم العملى . إذ جعلها أربعة هى الأخرى بدلا من ثلاثة . فأضاف للفروع الثلاثة فى القسم النظرى علما رابعا أسماه ( العلم الكلى ) وهو يعنى به العلم الذى يبحث فى المعانى الكلية مثل الوحدة والكثرة والكلى والجزئى والسلة والمعلول .

كذلك أضاف عليها رابعا الى القسم العملى أسماه ( الصناعة الشارعة ) وما ينبغى أن تكون عليه . وهى من عند الله تعالى . ويقصد بها النبوة .

ومن ثم كان هذا التقسيم جديرا بأن يطلق عليه ( التقسيم لعلوم الحكمة تحت المستور ) (١) .

والفرق بين العاوم التى تدخل تحت قسم الحكمة النظرية وتلك التى تدخل تحت قسم الحكمة العملية هو أن الأولى يقصد بها ( الأهور التى لنا أن نعلمها فقط وليس لنا أن نعمل بها ) والثانية يقصد بها ( الأهور

١ - أنظر : منطق المشركين ... ص ٥ - ٨ وأيضا : فتح الله

خليف : المدخل الى الفلسفة ص ٢٩

التي نعلمها ونعمل بها ) . وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن علوم الحكمة العملية التي هي الأخلاق والاقتصاد والسياسة إنما تعرف مبادئها من جهة الشريعة الإلهية ، وكذلك حدودها تستبين بها . ثم نتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر وذلك بإقامة البراهين على صحة هذه المبادئ .

وهو يقصد بذلك أن العلوم الداخلة في الحكمة العملية تأخذ مبادئها العامة من الشريعة الإلهية . . . ثم يأتي بعد ذلك عقول البشر وتطبقها على الجزئيات الواقعة في الحياة حسب مقتضياتها بعد أن تقيم البرهان على صحتها وذلك في مقابل أن الحكمة النظرية تؤخذ هي الأخرى من الفلاسفة . وهذه المقابلة في الواقع تعتبر إشارة فريدة منه ولها طرافتها . . . لم نضادفها هكذا في كتاب آخر سوى ( الرسالة الخامسة في أقسام العلوم العقلية ) . وهي في الواقع إشارة تتنسجم تماما مع ما يقوله الفلاسفة المسلمون سواء سنده أو عند القارأي من أن النبي يتلقى الوحي بالقوة العقلية التي تسمى العقل العملي . . . ووسيلته المخيلة . وأن الفيلسوف يحصل على الحكمة من قوته النظرية . وابن سينا هنا يكون باضافته الشريعة الإلهية قد خرج على التقسيم الأرسطي للعلوم في هذه النقطة .

وابن سينا هنا أيضا - وبناء على هذا الفهم - يكون قد بدأ في بذر بذور التوفيق بين الفلسفة والملة . . . من البداية ، أعنى من أساس فهمه لمعنى الحكمة وأقسامها .

والملاحظ في تقسيم العلوم عند ابن سينا أن علم المطلق قد جعله تارة مدخلا للعلوم ، وتارة أخرى قد جعله جزءا من علوم الفلاسفة . . . وهو في كلا الأمرين مصيب . إذ هو مدخل لكل علم من حيث النظر إلى أن إنشئته كلية وعامة أي صورية تصلح لأن تستعمل في كل علم . ولا تكون جزءا من العلم . فهو بهذه النظرة يعتبر مدخلا للعلوم .

ولكن اذا نظرنا اليه من حيث كونه علما عقليا خالصا وان قوائمه مأخوذة من العقل وهى من ثم مجردة \*\*\* فهو من هذه الحيثية يعتبر داخلا فى العلوم الفلسفية \*\*\*

والفارابى قد سبقه الى شئ من هذا حيث فعله نفس الشئ تفويهاً فى كتابه (ر) فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها من أولها الى آخرها ( \* حيث عد المنطق جزءاً من (ر) الصنائع الحكيمية ) الذى يقصد بها العلوم الفلسفية (١)

والشئ نفسه قد فعله الفارابى أيضاً فى كتابه أو رسالته الموسومة بالسم (ر) التنبية على سبيل السعادة ( حيث قسم الصنائع قسمين أو صنفين : صنف تحصيل الجميل \* وصف مقصوده تحصيل النافع \* وهو يدخل فى الصنف الأول المنطق (٢) )

بهذا القدر نكتفى فى الحديث عن معنى الفلسفة وتقسيم العلوم عند ابن سينا فلننظر بمد ذلك الى أجزاء فلسفته وسينمى بسرعة على الجزء الخاص بالطبيعة لننتقل منه الى الجزء الخاص بالجانب الالهى \*\*\* ما موضع العلم الطبيعى عنده ؟



## ٧ - العلم الطبيعى عند ابن سينا أو العالم عند ابن سينا

العلم الطبيعى عند ابن سينا هو أحد العلوم النظرية الداخلة ضمن دائرة المواد الفلسفية \* وموضوعه دراسة الأجسام وما لها من حركة وتغير \* وهو بذلك يتابع أرسطو - وقد سبقه الى ذلك الفارابى وبذلك يكون مجال دراسة هذا العلم هو الجسم المحسوس لا من

(١) الفارابى - فلسفة أرسطوطاليس \*\*\* تحقيق محسن مهدى

(الدكتور) ط \* بيروت ١٩٦١م ، ص ٧٦

(٢) الفارابى : التنبية على سبيل السعادة - ط \* حيدر آباد

دكن ( الهند ) ١٣٤٦ هـ ، ص ٢٠

جهة ما هو موجود أولا من جهة ما هو جوهر ، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه : الهولوى والصورة • ولكن من جهة ما هو موضوع الحركة والله كون •

وهناك علاقة مشتركة بين انعلم الالهى والعلم الطبيعى • وهذا الموضوع يتخذ مبادئه من المادة والصورة والمركب منهما • وكذا يستخدم هذا الموضوع مبدئى القوة والفعل • والعلم الأربع التى هى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية وهو يقرر أن الطبيعة تفعل أفعالها الغائية وهذه هى المبادئ العامة التى يستخدمها فى دراسته للطبيعة •

أما تصوره للعالم : فهو يذهب فى ذلك الى أن العالم مكون من جزئين : عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما دون ذلك القمر : والأول يتكون من العناصر الأربعة والعالم الأول تأثير كبير على العالم الثانى بحسب نظرية العقول والأفلاك التى سبق أن عرضنا لها عند الفارابى فلا نعيده هنا (١) •

والجسم يتكون من العناصر الأربعة • • • بفضل القوى الكامنة فيها وبفضل ما يفيض عليها من القوى الفلكية • كالعواصف والرعد والبرق والزلازل • • • والأبخرة • • الخ • • وهذا هو سبب تكون المعادن •

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب الى الاعتدال فيحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكران • أولها النبات •

والحيوان : يخذ من تركيب عنصرى أقرب الى الاعتدال من المعادن والنبات بحيث يكون مزاجه مستعدا لقبول النفس الحيوانية • بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية •

---

(١) عاطف العراقى : ( دكتور ) : الفلسفة الطبيعية عند

ابن سينا - القاهرة - دار المعارف - أماكن مختلفة •



والإنسان : يتكون من قوى زائدة على الجسمية وعلى طبيعة  
الزاج وهذا هو النفس الانسانية ...

فما هي النفس الإنسانية :

\*\*\*

#### ٨ - النفس عند ابن سينا

النفس هي كمال أول لجسم طبيعي آلى ... ينمو ويتغذى وهو  
نفس تعريف أرسطو للنفس في كتابه المسمى بـ ( النفس De Anima  
وانما كانت كمالا من جهة أن بواسطتها يحصل الإدراك للحيوان  
والإنسان • وعنهما أيضا تصدر أفاعيل كل منهما •

والمقصود بذلك أن الجسم الذى ينمو ويتغذى يشارك فيه  
الإنسان والحيوان والنبات ... لكن النفس التى للإنسان تشارك  
الآخرين بأن بها يتحقق أول كمالات الإنسان وهو العقل الذى به  
يتميز عن الحيوان والنبات •

فوجود العقل فى الإنسان هو أول صفة من صفات الكمال ...  
ولذلك كان تعريف النفس بأنها ( كمال أول ) لأن العقل جزء منها •

أما الكمال الثانى : فهو فعل النفس ... بعد ذلك للإنسياء التى  
تصدر عنها ... وهذه الكمالات الثانية أول مراتبها التغذى  
والنمو ... وذلك إشارة الى النيات أما الحيوان فله نفس أخرى  
تجعله يتحرك بالارادة •

وتأتى نفس الإنسان فوق نفس الحيوان فتريد عليه أنها  
تستطيع الاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى •

ولذلك كان تعريف النفس التى للإنسان عندهم بأنها عبارة عن :

(ج) كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار  
الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (١) .

وابن سينا يفسر الكمال تفسيراً خاصاً يختلف عن تفسير  
أرسطو الذى جعل معناه أنه عبارة عن الصورة التى فى المادة  
فكمال الانسان عبارة عن صورته التى فى المادة . والتى بها يفارق  
الحيوان . وهذه الصورة هى النفس الخاصة به . . . . . والتى بدونها  
كان الانسان مشبهاً للحيوان فى الجسم والنمو والتغذى . . . الخ .  
فلما جاءت النفس لجسم الانسان صارت صورة له تميزه عن الحيوان  
فبالصورة عند أرسطو لا يفارق المادة هكذا فى كل شيء . . . . . عبارة  
عن ماده وصورة له هى شكله الذى به يتميز عن غيره . . . . .

لكن الأمر عند ابن سينا يختلف لأنه يعتبر النفس ليست  
ملاصقة للمادة دائماً . . . . . بل هى مفارقة . وكونها كمالاً للجسم الذى  
هى فيه لا يجعلها ملتصقة به . أو منطبعة فيه . بل هى مفارقة له . . . . .  
وصلت اليه من خارج وأنها بذلك مستقلة عن البدن . ولها صفات  
أخرى تميز بها عن البدن وأعظم صفاتها هو أنها : ( جوهر عقلى ) . . . . .  
يمكن أن يوجد مفارقاً للبدن أما البدن لانه لا يقوم الا بها . ومتى  
فارقته انحل وفسد .

ومضى كذلك ( جوهر روحانى ) لأنها تدرك المعقولات ، وتدرك  
الإنكليات وتدرك ذاتها بدون آلة . أما الحس والخيال فلا يدرك كل  
منهما ذاته . وكذلك هى تختلف عن الجسم والآلة . . . . . فانه يضعف  
باستمرار العمل . . . . . لكنها على عكس ذلك تماماً . إذ هى تقوى بمداومة  
العمل وتصوب الأمور . فالنفس إذن ليست كالبدن بل هى جوهر  
روحانى .

(١) الشفاء ٦٣ ، والنجاة ٥٨ ، من ٦٢ شفاء

فتن أين جاءت. هذه النفس ؟ هنا نجد لابن سينا موقفين :  
 موقف وقول أنها توجد مع وجود البدن المستعد لقبولها بعد أن  
 تكتمل أعضاؤه . \* وموقف يقول فيه أنها كانت موجودة قبل وجود  
 بدنها . . . . . في عالم علوى ثم هبطت إليه بعد أن اكتمل الجسم المستعد  
 لقبولها والمخصص لها \* وذلك هو موقفه كما في القصيدة العينية<sup>(١)</sup> .

أما رأيه الأول فهو يتابع فيه المشائين ، الذين هم أتباع  
 أرسطو . . . . . بينما هو يتابع أفلاطون في رأيه الثاني .

### القصيدة العينية بتمامها

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنح
محبوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سمرت ولم تتبرقع
صلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت	ألقت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهدا بلحمتي	ومنازلا بفراقها لم تمنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها	في ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصيحبت	بين المعالم والطلول الخضع

(١) القصيدة العينية يقول في مطلعها : ( شعر )

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنح
محبوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سمرت ولم تتبرقع
..... الخ القصيدة .	

وهو يصف فيها النفس وكيف أنها نزلت من السماء الى الجسم .  
 ويصفها بأنه كالحمامة .

وسميت هذه القصيدة بالعينية لانتهاء كل بيت فيها بحرف ،  
 العين واليك القصيدة بتمامها . . . . .

تبكى اذا ذكرت ديارا بالحمى بمدامع تهمى ولما تقطع  
وتظل ساجدة على الدمن<sup>(١)</sup> التي درست بتكرار الرياح الأربع  
اذ عافها الشرك الكثيف آحدها قفص عن الاوج الفسيح الأربع  
حتى اذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع  
سجعت وقد كشف الخطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجعت  
وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف القرب غير مشيع  
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق سام الى قعر الخضيض الأوضع  
ان كان ارسلها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع  
فهبوطها ان كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع  
وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقتها لم يرقع  
وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع  
فكأنه برق تألق للحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمح  
(الكامل)

وقال في الشيب والحكمة والزهد :

أما أصبحت عن ليل التصابي وقد أصبحت عن ليل الشيباب  
تنفس في عذارك صبح شيب وعسس ليله فكم التصابي  
شبابك كان شيطاننا مريدا فرجم<sup>(٢)</sup> من مشيبك بانسهاب  
وأشهب من بزاة الدهر خوى<sup>(٣)</sup> على فودي<sup>(٤)</sup> غالما<sup>(٥)</sup> بالغراب  
غفا رسم الشيباب ورسم دار لهم عهدي بها مغنى رباب  
فذاك أبيض من قطرات دمعى وذاك اخضر من قطر السحاب

(١) جمع دمنة وهي آثار الدار ما يتركه الحي من الأقدار  
بعد الرحيل

(٢) رمى (٣) أرسل جناحيه

(٤) جانب الرأس مما يلي الأذن الى الامام

(٥) ذهب به خفيه

فذا ينزى اليك النفس نعيًا      وكذا دنياك ترأب لانصداع  
 وخلق مشتمل النفس عنها      فلو لاها لعجلت السلاخي  
 عرفت عقوقها فسلوت عنها      فليت بعالم يعلم أذاه  
 وسيل الحساب خلط قوم      أثالطهم ونفسي في مكن  
 ولست بمن يلطفه خلط      اذا ما لحت الإبصار نالت  
 وذاككم نشور بالروابي      فاما عفتها إغريتها بي  
 مغالطة وتبني للخسراب      عن الدنيا وان كانت أهبابي  
 فاشراك تعوق عن اضطراب      سوى<sup>(١)</sup> صبرى ويسفل عن عتبي  
 وكم كان الصواب سوى الصواب      من العلياء عنهم في حجاب  
 متى اغبرت اذنت عن تراب      خيالاً واشمازت عن لباب  
 (الوافر)

وقال أيضًا :

يا زرع ، نترك الأحداث والقدم      فصار عينك<sup>(٢)</sup> كالآثر تتهم  
 كأنما رسمك السر الذي لهم      عندي، ونؤيك صبرى الدارس ابهم

#### ٩ - البراهين الدالة على وجود النفس

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لاثبات وجود النفس منها:

- (١) البرهان الطبيعى \*
- (٢) البرهان السيكولوجى \*
- (٣) برهان الاستمرار :
- (٤) برهان وحدة النفس \*
- (٥) برهان الانسان المعلق على الفضاء أو برهان الرجل الطائر \*

(١) العدل والمساوى \*

(٢) أهل الجار \*

### (١) معنى البرهان الأول :

ان هناك من الحركات الموجودة فى الطبيعة حركات توافق الطبيعة وحركات تخالفها الأول مثل أن نرمى بحجر الى أعلى فى الهواء ... فيسقط على الأرض - هذه الحركة موافقة للطبيعة • ومثال الحركة المخالفة للطبيعة طيران الطيور فى الهواء • • وطيران الطائر حركة مضادة لطبيعة جسمه :••••• اذ كان حق جسمه أن يسقط ناحية الأرض مثل الحجر تماما • لكن لماذا لم يسقط الطير ••• ؟ الجواب عند ابن سينا لأن بجسمه شيئاً آخر ليس بجسم هو النفس ••••• وهى التى حركته للطيران •••••

كذلك يوجد فى داخل جسم الكائن الحى عمليات النمو والتغذى والتوليد والاحساس • وهذه كلها أمور طبيعية موافقة للكائن الحى • ولا تحدث عن الجسم العادى دليل عدم حدوثها للأحجار مثلاً ••••• واذن فحدوثها للكائن الحى دليل على وجود شيء بداخله خاص به كان السبب فى حدوث هذه الأشياء • هذا الشيء هو النفس ••••• وابن سينا قد استفاد هذا الدليل من أفلاطون وأرسطو •

### (٢) البرهان السيكولوجى :

ومعناه أن النفس الانسانية لها انفعالات خاصة بها كالتهيج والضحك ، والصبر ، والبكاء والخجل • وكذا ادراكها للمعانى الكلية العقلية المجردة • كذلك تتميز بقدرتها على الاستنباط •••••

وكل هذه الأشياء خواص يتميز بها الإنسان لا بسبب جسمه بل بسبب وجود شيء آخر فيه ليس بجسم ••••• هو النفس •••••

### (٣) برهان الاستمرار :

ومعناه أنه بينما يتغير الجسد ويتبدل ويزيد أو ينقص ••••• ومع ذلك تظل النفس هى هى ثابتة باقية على حالها ••••• حتى

انها تتذكر ما كان منها في الماضي ... عندئذ نقول ان ذات الانسان  
ثبته وهي هي ... مهما مر الزمن عليها ... وتعني بذلك نفسه وانها  
لا تتغير بغير الجسم ... مما يدل على انها غير الجسم وانها موجودة.  
(٤) برهان وحدة النفس :

على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية  
و دركة الا انها تظل واحدة \* لأن هذه القوى لا بد لها من رباط  
جسمي يجمع بينها وهو النفس كما أن الانسان حينما يتسير انى  
نفسه على انها هي التي تفعل وتدرك فانه انما يتسير الى موجود  
وراء البدن الى جوهر مغاير لجملة اجزاء البدن ... وهو المقصود  
بقولنا (( أنا ) فعلت ... أنا كذا ... أو أنا فقط ...

#### (٥) برهان للرجل المطلق في الفضاء :

و دهمون هذا الدليل ان الانسان اذا غفل عن أعضاء جسمه  
فانه لن يغفل عن ذاته أبدا ، فلو فرض أنه معلق في الفضاء لا يدرك أجزاء  
جسمه ، فانه لا يغفل أبدا عن الشعور بوجود (انبيته) أى نفسه -  
وابن سينا كى يصل الى هذه النتيجة تراه يصور هذا الشخص المعلق في  
الفضاء على أنه خلق في الفضاء دفعة واحدة ولم يحس بوجود  
أعضائه ... وافترض أن هذه الأعضاء وضعت وضعا يحول دون  
تمسها أو تلا فيها ... وكل ذلك كى لا يتأثر صاحبها بوجودها ...  
وأيضا يصور ابن سينا أن هذا الرجل الذى هذه صورته ترك  
يهوى في فضاء لا هواء فيه ، أى فى خلاء وكل ذلك حتى لا يكون  
لدى هذا الانسان فكرة ما عن الجسم \* ولو فرض أنه تخيل فى هذه  
اللحظة يدا أو رجلا ، فلا يظنها يده ولا رجله .

ولكنه رغم هذه الشروط كلها يحس بذاته وأنه موجود ...  
وما ذاك الا اثبات لنفسه وأنها شيء غير البدن (١) .

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ١١٩ - ١٢٠ ، الشفاء

ج ١ ، ص ٣٣٣

هذه البراهين التي ساقها ابن سينا لاثبات وجود النفس  
وانها شيء متميز عن البدن ليس فيها جديد الا البرهان الأخير وهو  
برهان الرجل الباطل في الفضاء... وهو برهان يشهد له بالطرافة  
والابتكار حقا . أما ما عداه من براهين فقد كان ابن سينا مسبوقا  
بها ... حيث أشار إليها غيره من الفلاسفة . فالبرهان الطبيعي  
نجدّه مثلا عند سقراط .

وبرهان وحدة النفس نجدّه عند الفارابي . والبرهان السيكلوجي  
وبرهان الاستمرار نجدّهما لدى أرسطو (١) .



## ١٠ - قوى النفس :

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحدة،  
رغم وجود قوى متعددة لها . وأنها تتكون هي الرابط أو المجمع لهذه  
القوى ، وهذه القوى هي مثل التغذية والنمو والتولد والحركة ...  
والحركة وهذه القوى المدركة منها ما هو مدرك من خارج وهي  
الحواس الخمس، المظاهرة ومنها ما هو مدرك من داخل وهي : الخيال  
والمصورة والقوة بالفكرة والقوة الوهمية والقوة الحافظة . والذاكرة .

وهذه قوة أو وظيفة في النفس تسمى النفس الناطقة وهي  
تخص الإنسان وحده وتريد على ما لدى غيره من نبات أو حيوان .  
وهذه الناطقة منها ما هو عملي ومنها ما هو نظري . أو قوة عاملة . وأخرى  
عاملة . والنظرية أي التي بها العلم تتدرج للدرجات وهي : عقل هيولاني  
( أي منفعل أو مجرد استعداد ) فإذا قل صار عقلا بالملكة . ثم  
بعد أن تقوى فيه المعقولات يصير عقلا بالفعل ثم بعد كثرة المعلومات

(١) محمد علي أبو ريان ( الدكتور ) : تاريخ الفكر الفلسفي  
في الإسلام - الإسكندرية - دار المعرفة طبعة ١٩٨٣م ص ٢٥٠



والتجارب يصبح عقلا مستقفاً • وهذه الدرجات لا تحصل فى العقل  
الا بواسطة اشراق نور يصل اليه من العقل الفعال • كما قال الفارابى  
من قبل • وهناك عقل آخر يوجد فى بعض الأشخاص فقط لا فى كلهم  
وهو العقل القدسى (١) •

وهذا العقل اذ وجد فى شخص أمكنه أن يتصل بالعقل الفعال  
وهنا تحصل المعلومات لهذا الشخص دون تعب ، ودون تعليم أو تعلم •  
فيعرف كل شيء ••• ويسمى ذلك حدسا أيضا •••

ومعناه الادراك الفورى المباشر للمعلومات ••• دون واسطة شئ •  
انسانا أو شئ آخر ••• هو يشبه النور الذى يلقى فى القلب •••  
ومنه المعلومات •••

وبواسطة هذا العقل تحدث النبوة ••• للأنبياء أو الالهام  
للأولياء •• وهذه القوة القدسية • هي أعلى مراتب القوى الانسانية  
على الإطلاق •

ولكن ابن سينا فى هذه النقطة قد أسرف فى تصوير الالهام  
الذى يحدث الأولياء بواسطة هذه القوة القدسية ، اذا جعله فى  
منزله اسمى من الوحي • وذلك يترتب عليه أن يكون الولي أسمى  
من النبي •• وهو قول يلزم أو يترتب على كلام ابن سينا فى  
هذه النقطة •••

والسهروردي الصوفى المقتول : وصاحب نظرية الاشراق هو  
الذى جاء بعد ذلك وقال صراحة بأن الولي أعلى درجة من النبي •  
والولي عنده هو الصوفى التواصل والقطب العارف (١) •

\*\*\*

(١) العقائد : ابن سينا — ص ٣٣٨

(٢) محمد على أبو ريان — المصدر السابق — ص ٤٤٢

## ١١ - خلود النفس عند ابن سينا

يرى ابن سينا أن النفس وإن كانت تحدث مع البدن فانها لا تفسده بفساده ، اذ هو ليس علة لها • وكذلك فهي ذات روحانية بسيطة وغير مركبة • وهو بذلك يختلف عن أرسطو والفارابي أن أرسطو يرى بقاء النفس بقاء البدن لأنها صورة له (١) • وكذلك الفارابي فإنه يقصر الخلود على النفوس السعيدة لتتعم بالجنة وعلى النفوس الشقية لتعذب وتخلد في النار ••• أما ما عداهما فقيهور ويفنى •

فابن سينا يرى خلود النفس : سواء كانت سعيدة أم شقية أم بعث الجسم معها ••• فذلك موضوع آخر يستحق أن نفرد له عنوانا مستقلا ونخصه بمزيد عناية • لأن الغزالي قد كفر ابن سينا والفارابي ببقاءه في هذه المسألة ••• فما هو حقيقة رأى ابن سينا فيها ؟



## ١٢ - رأى ابن سينا في بعث الأجساد

المتصفح لكتب ابن سينا يرى له في هذه المسألة رأيين : رأى يوافق فيه الشرع وهو أن البدن يحشر يوم القيامة مع النفس لأنها خالدة عنده كما سبق القول • والشرع بما أنه يقول بأن الجزاء يوم القيامة يكون للجسم وروحه معا ••• فإن ابن سينا في معظم كتبه لا يخرج عن هذا الرأى •

(١) هناك من شراح أرسطو من قال انه ( رأى أرسطو ) يقول بأن هناك جزءا في النفس اسمه ١. (العقل الفعال) هو للذى يخلد ••• وبذلك يكون العقل الفعال داخل الانسان حسب هذا التفسير • ولكن يوجد شارح آخر لأرسطو هو الاسكندر الافروديسي جعل العقل الفعال خارج الانسان كما هو رأى الفارابي •

ولكن توجد رسالة واحدة لها اسمها ( رسالة أضحية في أمر  
المعاد ) أى البعث ... صرح فيها بأن البعث يكون عبارة عن الجزء  
الذى تلقاه الروح يوم القيامة ... اذ هى فى الآخرة ستدخل فى  
النعيم ان كانت صالحة • أو تدخل فى الجحيم ان كانت شقية • والجسم  
لا يبعث وكانت حجته فى ذلك هى :

( ١ ) ان حشر الأجساد لا يتم الا مع القول بصحة إعادة المعنوم  
وهذا ، محال فذاك محال •

وقد رد الرازى على ذلك بأن الانسان ليس هو هذا الهيكل ( أى  
الجسم ) بل هو شيء واحد باق من أول العمر الى آخره • وهو اما :

أجزاء لطيفة سارية فى هذا البدن :

باقية من أول العمر الى آخره وهى لأجل مخالفتها لهذه الأجسام  
العنصرية نظرا لكونها حية مضيئة بشفاقة ، فلا جرم كانت مصونة  
من التبديل والتحلل •

وأما الانسان عبارة عن أجزاء مساوية لهذه الأجسام العنصرية  
الا أن الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرتها ، وجعلها  
باقية دائمة • ثم عند الموت تنفصل عن الأجسام الفانية • وتبقى على  
حالتها مدركة عالمة فاهمة ، وتتخلص اما الى منازل السعداء أو الى  
منازل الأسقياء •

ثم أنه تعالى يضم يوم القيامة الى هذه الأصلية التى هى الانسان  
فى الحقيقة - الأجزاء الأخرى التى كانت فى الدنيا •

ويصل الثواب والعقاب اليها • وعلى هذا التقدير لا يبقى فى  
المعاد الجسماني شبيهة ولا أشكال أصلا •

هذا على القول بأن الانسان جسم مخصوص سار فى هذا  
البدن •

وأما على القول بأن الإنسان عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار ... فالقول فيه هو نفس القول الذى سبق ...

(٢) الحجة الثانية التى أنكر بها الفلاسفة المعاد الجسماني هي :

إذا قتل انسان وأكله انسان آخر • فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن الآكل فكيف يعاد المقتول ؟

والجواب هو : أن المعتبر فى الحشر والنشر هو إعادة الأجزاء الأصلية • لا إعادة الأجزاء الفضلة • والأجزاء الأصلية لكل مكلف فاضلة بالنسبة لغيره •

(٣) إذا أعاد الله تعالى بدن شخص ، فأما أن يعيد هذه الأجزاء التى كانت موجودة وقت الموت ، أو يعيد جملة الأجزاء التى كانت أجزاء له فى جميع مدة الحياة • والأول يقتضى أن يعاد الأعمى والأقربص والمجزوم • وذلك باطل باتفاق والثانى أيضا باطل لأن الإنسان إذا كان وقت اسلامه سمينا ثم كفر ، وصار هزلا ، فاذا حشر هذا الانسان سمنا وعذب لزم وصول العذاب الى تلك الأجزاء التى كانت موصوفة بالاستلام •

والجواب : أن إعادة هي — كما سبق القول — للأجزاء الأصلية للباقية من أول العمر لآخره •

(٤) اعترض الفلاسفة بأن الأنبياء انما أثبتوا المعاد الجسماني مع القول بالمعاد الروحاني وهو حق ... لأن أكثر الخلق لا يمكنهم تصور المعاد الروحاني • فالأنبياء عليهم السلام ذكروا هذا المعاد الجسماني ليحصل به نظام العالم •

ثم ان من كان قوى العقل عرف أنه لا بد من تأويل هذه الظواهر • والمتكلمون قد فعلوا هذا عندما أولوا الآيات التى وردت فى حق الله تعالى وتوهم التشبيه ... وكذلك المعاد لم لا يسلطون عليه التأويل ونحن قد فعلنا ذلك ( هكذا يقرر ابن سينا ) •

والجواب : ان التأويلات انما يحار اليها لو كان الاحتمال قائما  
ولتبا علمنا من الثقل المتواتر المستفيض من دين محمد ﷺ انه كان  
مؤثقا للمعاد الجسماني ... هكذا لكن منكر له - لا جرم لم يبق للتأويل  
فى هذا الباب مجال ...

وفى ذلك يقول الامام الرازى : ( ان الجمع بين انكار المعاد  
الجسماني وبين الاقرار بأن القرآن حق ... متعذر ... )  
أما بالتسبة لتأويل آيات التشبيه فقد كان ذلك لازما لوجود  
أدلة التنزيه وهى من المحكمات .

\* \* \*

### ١٣ - أدلة أخرى لإثبات البعث الجسماني

(١) هناك أدلة عقلية الى جانب الأدلة الشرعية تثبت هذا المعاد  
وهذه الأدلة العقلية منها : العقل دل على أن سعادة الانسان هى  
بمعرفة الله تعالى ومحبته . وأن سعادة الأجسام هى فى ادراك  
المحسوسات . والجمع بين السعادتين فى هذه الحياة الدنيا غير  
ممكن ، لأن الانسان مع استغراقه فى تجلّى أنوار عالم الغيب ،  
لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية . ومع استغراقه  
فى استيفاء هذه اللذات ، لا يمكنه أن يتلفت الى اللذات الروحانية .  
والجمع بين هذين النوعين من اللذات الجسمية والروحية .  
يعد متعذرا فى هذا العالم ، لكون الأرواح البشرية ضعيفة ، فاذا  
فارقته بالموت واستمدت من عالم القدس والظاهرة قويث وكملت .  
فاذا أعيدت الى الأبدان مرة أخرى ، كانت قوية قادرة على الجمع  
بين الأمرين . ولا شبهة فى أن هذه الحالة هى الغاية القصوى من  
مراتب السعادة (١).

(١) عضد الدين الايجى - المواقف ج ٨ ، ص ٢٩٧ ، نقلا عن  
عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المزن - طبعة سادسة. القاهرة

١٩٧٨م ، ص ٢٧٦

(٢) دليل عقلى آخر : وهو أن الله تعالى خلق الخلق أما للراحة ، وأما للتعب . والألم أو لا للراحة ولا للتعب • وليس من الجائز أن يقال أنه خلقهم للتعب والألم ، لأن هذا لا يليق بالمحسن • وغير جائز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم — لأنهم حال كونهم معدومين ، كان هذا المعنى حاصلا • فدل ذلك على أنه تعالى خلقهم للراحة •

وليس من المعقول أو ليس من الحكمة القاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات لأجل أن يعود اليه ذرة من اللذات • فلما ثبت أن الحيوان ( يقصد الانسان ) إنما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم ، وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم ، يحصل فيه المقصود وهو الدار الآخرة (١) •

(٣) دليل عقلى ثالث : هو أننا نرى فى الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه فى الدنيا ، والعاصى يموت من غير عقاب يصل اليه فى الدنيا • فإن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب الى المحسن • والعقاب الى المسيئ لكانت هذه الحياة الدنيا عبثا • فاذا كان الله قد وعد بالثواب وتوعد بالعقاب ، فيجب القول بعود الناس فى الآخرة ( بأجسامهم ) ليحصل الوفاء بوعده ووعيدته (١) •

ثانيا : الأدلة الشرعية : هى كثيرة فى القرآن والسنة • • • فكثرت منها بالآتى :

قوله تعالى فى سورة يس : « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه • • • قال : من يحى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فاذا أقم

(١) الرازى — المصدر السابق — نفس المكان •

منه توقدون • أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم؟! بلى! وهو الخلاق العليم...» الآيات من آخر السورة ومنها قوله تعالى: « ما خلقكم ولا بعثكم الا نفس واحدة » وقوله تعالى: «... بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب - أ اذا متنا وكنا ترابا: ذلك رجوع بعيد - قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ...» (١) •

وغير ذلك آيات كثيرة تثبت النعيم المسمى فى الآخرة وكذلك العذاب... وإن ذلك يكون للأجسام: وقرأ فى ذلك الآيات الواردة فى هذا فى سورة: ((والذاريات ذروا)) وسورة ((الطور)) وسورة الرحمن وسورة (( الواقعة ))... وسورة (( الانسان )) وسورة (( العاشية ))... وكلها آيات صريحة فى الجزاء الذى يكون للجسم فى الآخرة ، ثوابا أو عقابا...•••••

وقول الرسول الكريم فى حديث قدسى: « أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر...» •  
حسبنا هذا بيانا لأدلة المثبتين للمعاد الروحاني والجسماني  
مننا...•••

ومن هنا يثبت أدلة القائلين بالمعاد الجسماني فقط...••• وهم فريق غرض من أهل السنة...•••

\*\*\*

#### ١٤ - الفلسفة الالهية عند ابن سينا

١ - ملخص:

الفلسفة الالهية عند ابن سينا كما هي عند فلاسفة الاسلام عامة تمثل العنصر الأساسى ، والغاية القصوى من الفلسفة كلها •

(١) الآيات ٢ - ٤ من سورة ق •

والفلسفة الالهية كذلك كانت هى الموضوع الرئيسى الذى دار حوله  
الجدل بين مدارس المتكلمين المختلفة ، وثار حولها وبسبها مناقشات  
كثيرة واختلفت فيها الآراء ، اختلافا أدى الى ظهور الفرق الاسلامية  
الكلامية التى وصلت الى حوالى ثلاث وسبعين فرقة من مختلف المدارس  
الفكرية فى الاسلام .

والفلسفة الالهية هى كذلك أيضا المحور الرئيسى الذى التقت عنده  
وحوله المدارس الفكرية القديمة والحديثة فى الشرق والغرب على حد  
سواء . ما بين مؤيد ومعارض . أو ما بين مثبت لها وناف ، ما بين  
محب ومبغض ، ما بين مؤمن بها وكافر على حد سواء .

ونظرة سريعة الى مختلف المدارس الفكرية القديمة من لى المدارس  
الانغريكية فى عصر ما قبل سقراط من طبيعيين وإيليين وفيثاغوريين ، وفى  
عهد سقراط ولدى تلميذه أفلاطون وتلميذه أرسطو . ومن بعدهم  
من مدارس عاشت فى اليونان أو فى الاسكندرية وغيرها . الكل سواء  
فى الاهتمام بالفلسفة الالهية أو الميتافيزيقا .

ونزولا حتى العصور المتوسطة لدى أوغسطين ، وتوماس الأكوينى  
وسائر المدارس المسيحية والاسلامية فى تلك الفترة ، الكل قائم على  
فراسة الفلسفة ، والجانب الميتافيزيقى منها بالذات . بل ان الفلسفة  
الالهية كانت هى العصب الوحيد الذى كان يغذى الدراسات العقلية  
ابان العصور الوسطى كلها .

والأمر كذلك بالنسبة لعصر النهضة وما تلاه : فقد أصبحت دراسة  
الفلسفة الالهية أو الميتافيزيقا هى المحور الذى تدور حوله الدراسات  
العقلية كذلك .

فتش عن ذلك فى فلسفة كل من الكندى والفارابى وابن سينا  
والغزالى وابن رشد والأشاعرة والماتريدية والمعتزلة . وغيرهم من



المدارس الفكرية الإسلامية • ولدى كل من ديكارت وكاظم ، وأوجست كوفت ، وهيغل واسينوزا وما برانش وبرجسون ، وحتى وليام جيمس وكارل ماركس ، تأييد للفلسفة الالهية ( الميتافيزيقا ) أو دحضها •

ونريد الآن أن نقف على رأى فيلسوف كبير من فلاسفة الاسلام ظهر فى أوج تفتح الثقافة الاسلامية وازدهارها . . . . . ونعنى به الشيخ الرئيس ابن سينا لنعرف آراءه فى هذا الموضوع الخطير :

ومن كلام ابن سينا فى هذا الموضوع فخرج بأنه يحتوى على مباحث وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقول الكونية ( أى الملائكة ) وحركات الأفلاك . . . . . وكيفية صدور ذلك عنه . . . . . وفروعه : كيفية الوحى . . . . . والمعجزات وعلم المعاد والسعادة والشقاوة •

وسنقف عند بعض المسائل دون البعض . . . . . وأهم ما نقف عنده مسائل : اثبات وجود الله تعالى عنده وصفاته . . . . . وموقفه من العلم الالهى - والعالم . . . . . أقديم عنده أم محدث ؟ - والبث يوم القيامة :

وهل هو بالروح فقط • أم بالروح والجسد معا . . . . . وقد تقدم بيان مذهبه فيه عند كلامنا على النفس •

\*\*\*

١٥ - اثبات وجود الله تعالى

وهو واجب الوجود عند ابن سينا

أثبت ابن سينا وجود الله تعالى بطريقتين :

- ( أ ) طريقة تعتمد على النظر فى الوجود . . . . . وتقسيمة الى وجود واجب • والى وجود ممكن • ويسمى ذلك أحسن الطرق وأشرفها •  
( ب ) وطريقة النظر الى الخلق . . . . . والاستدلال من الخلق على وجود الخالق . . . . . وهى دون الطريقة الأولى •

الطريق الأول يسمى اننازل . والطريق الثاني يسمى الطريق الصاعد  
وكان الأول طريقاً نازلاً ، لأنه يثبت وجود الله أولاً . ثم ينزل منه الى  
وجود العالم والثاني : على العكس من ذلك .

أما بيان الطريق الأول - فهو : ابن سينا يقسم الموجودات  
إلى قسمين أساسيين هما : موجود اذا فرض غير موجود لزمنه محال  
وهذا يسمى واجب الوجود . وهو الله تعالى . وموجود اذا فرض غير  
موجود لم يلزم منه محال . وهذا هو حال الممكن أو الموجودات الأخرى  
غير الله تعالى . . . . .

يضاف الى ذلك قسم ثالث : يجمع بين الأمرين المذكورين . ويسميه  
ابن سينا الممكن في ذاته الواجب بغيره . . . . . وهو نفس الممكن بعد  
وجوده . . . . . اذ قبل وجوده يقال عنه ( ممكن ) فقط . . . . . وبعد وجوده  
بالفعل . . . . . بواسطة الفاعل الذي أوجده صار واجب الوجود بغيره . . . . .  
بعد ان كان ممكن الوجود وممكن العلم في نفسه . . . . . وابن رشد  
لم يعجبه هذا التقسيم من ابن سينا وأنكر عليه قوله بهذا الممكن في  
ذاته الواجب بغيره . . . . . قائلاً له . . . . . ان وجود القسمين الأولين كاف .

هذا هو الطريق الأول : وهو كما ترى مبنى على فهم وتحليل نفس  
فكرة الوجود الواجب وأنه لا يمكن أن يعدم بحكم تعريفه وأنه واجب  
. . . . . لأنه لو جاز عليه العدم . . . . . لم يكن واجباً . . . . . وهو نفس الفكرة  
التي راودت ديكارت الفيلسوف الفرنسي - فيما بعد . . . . . وأثبت منها  
وجود الله تعالى . . . . .

وأما الطريقة الثانية : عند ابن سينا : فهي طريقة النظر في المخلوقات  
وأبها لا بد لها من خالق خلقها هو الله تعالى . . . . . اذ لا يمكن أن  
تستند في خلقها الى ممكن . . . . . والممكن الى ممكن . . . . . وهكذا . . . . .  
لأنها لو استمرت هكذا لما وجد شيء من المخلوقات . . . . . وهذا باطل .  
بالمشاهدة .

اذن لا بد من استناد الممكن الى واجب \*\*\* وهو الله تعالى \*\*\*

ويقول ابن سينا ان كلا الطريقين مشار اليه في قوله تعالى :  
« سترهم آياتها في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم الحق ، أو لم  
يكف بربك انه على كل شيء شهيد » (١) .

يعلق ابن سينا على ذلك بقوله : ان الجزء الأول من الآية يشير  
الى الطريق الثاني . والجزء الأخير من الآية يشير الى الطريق الأول \*\*\*

\* \* \*

#### ١٦ - صفات الله تعالى عند ابن سينا

ابن سينا تقوم فكرته عن الألوهية على أساس التوحيد والتنزيه  
\*\*\* فهو بعد أنه أثبت واجب الوجود وأنه موجود + أثبت أنه واحد  
من كل وجه وأنه منزّه عن العلل ، وأنه لا سبب له بوجه من الوجوه ،  
أثبت أيضاً أن صفاته غير زائدة على ذاته ، وأنها ترجع الى سلب وإضافة  
ومركب منهما +

فالسلب مثل صفة القدم اذ معناها سلب العدم عنه تعالى  
أولاً + وكذا نفى السببية عنه ونفى الأولوية ثانياً +

وكالواحد : فانه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه ، لا قولاً ،  
ولا فعلاً ، أما الإضافة : فذلك مثل كونه تعالى خالقاً بارئاً مصوراً ،  
وهكذا جميع صفات الأفعال +

ومثال للمركب من السلب والإضافة : المريد والقادر \*\*\* فاهما  
مركبان من العلم والإضافة الى الخلق \*\*\*  
هذا عن موقفه من الصفات التنزيهية \*\*\*

(١) - سورة فصلت آية : ٥٣

لكن ابن سينا له موقف آخر بالنسبة للصفات المسماة بالصفات  
الثبوتية وهى : العلم والقدرة - والحياة ... والارادة والسمع والبصر  
والكلام ... وهى المسماة عند المتكلمين بصفات المعانى السبع . لأنها  
ثبتت معانى مع زائدة على ذاته .

ابن سينا يعترف بأن الله تعالى موصوف بهذه الصفات لكنه يردّها  
الى صفة العلم ... لأنه لا يعتبر هذه الصفات زائدة على الذات .  
وهو بهذا يكون قريباً من المعتزلة ...

وبهذا القدر من شرح موقفه فى الصفات نكتفى هنا ...

لكن بقى ان نقول : ان تفسيره لمعنى العلم هو ان الله تعالى : يعلم  
ذاته وأنه مبدأ وجود كل موجود ... فهو بناء على هذا يعلم الموجودات  
اذ وجودها هو سببه وهو مبدأه ... لكنه تعالى يعلم الجزئيات عن طريق  
علمه بأسبابها وهى قوانينها العامة أو الكلية ... فهو لا يعلمها هى  
مباشرة ... بل بواسطة وهى القوانين الكلية . ومن ثم كان موقفه هذا  
محل مناقشة عند الغزالي الذى حكم بكفر ابن سينا والفلاسفة الذين  
يشاركونه هذا رأى . لأن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات - كما هو  
عند الغزالي وأهل السنة والمسلمين جميعاً علما الفلاسفة كما ذكرنا .  
وسنقف على رأى الغزالي وردّه عند كلامنا على آرائه فيما بعد .

\*\*\*

## ١٧ - قدم العالم وحدوثه عند ابن سينا

أولاً : ما هو العالم ؟ عند ابن سينا والمتكلمين : العالم هو ما سوى  
الله تعالى . وعند ابن سينا ان العالم قديم وهو يعلل ذلك بقوله بأن هناك  
أسباباً ترجع الى جانب الفاعل . وأسباباً أخرى ترجع الى جانب الفعل  
ففى جانب الفاعل قال : ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع  
صفاته وأحواله . ومعنى هذا انه الفاعل دائماً ... أى لا يجوز أن يكون

له تعالى حال معطل فيها عن الفعل ، كيف وهو الجواد دائما ووجوده يقتضى وجود فعل هو العالم . فالعالم موجود ووجودا قديما . . . . . لهذين السببين : الله فاعل دائما لأنه كامل تام العلم والقدرة وأيضا لأنه جواد دائما . . . . . ولذا فالعالم من آثار جوده وعلمه الدائمين . . . . . فهو من ثم قديم . . . .

أما في جانب الفعل : فذلك معناه : إنه الله تعالى لو كان أوجد العالم بعد أن لم يكن موجودا لجاأت مشكلة وهى : ماذا حدث بالنسبة لذات الله تعالى . . . . . التى كانت بدون فعل . . . . . ثم فعلت هل هناك مرجح جعلها ترجيح الوجود . . . . . وجود العالم . . . . . بعد أن لم يكن موجودا . . . . . ؟ وما هو الداعى الى ذلك . . . . . وهذا كله يفيد أن الله تعالى احتاج الى مرجح وهو تعالى منزّه عن ذلك ؟ فيظل ما أدى اليه وهو أنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا . . . . . وبذلك ثبت تقيضه وهو أنه فعل العالم دائما . . . . . فالعالم قديم . . .

وابن سينا يتصور وجود العالم على نفس الصورة التى سبق أن وجدناها لدى الفارابى الآخذ بمذهب الأفلاطونية المحدثة . وهى صورة الفيض أو الصادر . . . . . صدور عقل عن الله . . . . . وهذا العقل يصدر عنه عقل آخر ومعه فلك . لكن ابن سينا يجعل سلسلة الصادر عن العقول ذات ثلاث شعب بدلا من اثنين كما فعل الفارابى .

فالفارابى قال ان العقل الذى صدر أولا عن الله لما عقل الله تعالى مبدأه صدر عنه عقل هو الثانى ولما عقل نفسه صدر عنه فلك . . . . . وهكذا باقى العقول .

جاء ابن سينا وقال :

إن العقل الذى صدر عن الله تعالى ومثله باقى العقول لها ثلاثة اعتبارات :

- ١ - انه ممكن الوجود بذاته \*
- ٢ - واجب الوجود بالأول \*
- ٣ - يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة \*
- فهو بعقله للأول يصدر عنه عقل تحته \*
- وبعقله لذاته هو : يصدر عنه نفس \*

وبطبيعة كونه ممكن الوجود \* \* يلزم عنه وجود جرم الفلك ...  
وباقى كلام ابن سينا هنا يشبه كلام الفارابى \*

واذن فالعالم يعتبر فعل الله بوسائط ... هي العقول والأفلاك  
وذلك فراراً من كون الله الواحد يصدر عنه أكثر من واحد ... وكان  
ابن سينا من الأخذين بهذا المبدأ عن الأفلاطونية المجدثة كما فعل ذلك  
من قبل الفارابى ؟

ولكن هذا المبدأ ( الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ) أثبت بطلانه  
الامام الرازى فى مناقشته لابن سينا ... وأثبت تهافتة كذلك الامام  
الغزالى ... وحكم بكفره فى قوله بقدم العالم ... وذلك على نحو ما  
سيأتى ذكره (١) \*

لكن كيف يقول ابن سينا بأن العالم قديم وأمامه القرآن الكريم  
الذى يؤمن به يقول بأن العالم محدث مخلوق ؟ هنا يلجأ ابن سينا  
الى فلسفة التأويل ... تأويل الآيات والنصوص وأخضاعها لما توصل  
اليه العقل ... على النحو السابق ... فبدأ بتفسير معانى الابداد  
والخلق والصنع والاحداث والتكوين والفعل \* فقال بأنها جميعا تعنى  
( انه قد حصل للشيء وجود من شيء آخر بعد ما لم يكن موجودا ) أى

(١) - (١) - الاشارات والتبهيهاات بشرحى الرازى والطوسى ج ٢ ص ٤٥ ،  
بشرح الطوسى فقط ص ٢١٨ ، والنجاة ص ٤٥٤ ، ٤٥٥

أهلها جميعا فعنى وجود الأشياء عن عدم ، وأبن الأشياء بعد وجودها  
لا تحتاج بعد ذلك الى موجدها ، أى الله تعالى • ويوضح ابن سينا ان  
ذلك المأخذ ( أى المعنى ) ضحل • ويرفضه • ويلجأ الى التفرقة  
فى المعنى المقصود من كل لفظ من هذه الألفاظ ويلجأ الى ( الابداع )  
ليفسر به الفعل الالهى •

والابداع هو : أن يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط  
دون متوسط ، او آلة ، او زمان • وهو أعلى من التكوين والاحداث •  
أما التكوين : فهو أن يكون من الشئ وجود مادي ، وهذا يكون خاصا  
بالأمور العنصرية الفاسدة ( يقصد بذلك عالمنا هذا إلا أنه عند الفلاسفة  
يسمى عالم الكون والفساد • أما العالم السماوى فهو لا يتغير • بل هو  
دائم على صورة واحدة طبقا لنظرية صدور العقول وما يخرج عنها من  
أفلاك ) •

وأما الاحداث : فهو أن يكون من الشئ وجود زمانى • وهذا  
يكون عنده خاصا بالموجودات الطبيعية الخاصة بالتسخير •

فالابداع إذن بما أنه ايجاد الشئ لا عن مادة ، ولا عن زمان سابق  
يكون خاصا بالعقل •

ولكن الابداع لا ينهى القول بقدّم العالم • فيكون قديما قدم  
العلة الأولى المبدعة أى الذات الالهية • وهنا يلجأ ابن سينا الى تفسير  
معنى التقدم : فيخرج منه بالحل الذى يروقه • وهو أن الله تعالى يعتبر  
متقدما على العالم بالرتبة لا بالزمان ، وهذا يكفى فى كونه أقدم من  
العالم ، لا قلما زمانيا بل بالرتبة • الآن التقدم عنده له معان عدة هى :  
تقدم بالزمان : مثل تقدم الأب على ابنه • وتقدم بالرتبة : مثل  
تقدم الواحد على الاثنين • وتقدم بالمكان أو المرتبة : مثل تقدم الفاعل  
على المفعول والامام على المأموم • وتقدم بالشرف : كتقدم الرئيس على  
المرءوس • وتقدم بالطبع : كتقدم العلة على المعلول • وهو يعنى تأخر  
المعلول عن علته بالذات •

والله عنده ( بناء على هذه المعاني ) يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والعلية • لا بالزمان • فانه ( أى العالم ) لم يبدع فى زمان سابق • ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم بالزمان لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم وتساءلنا عن السبب المرجح للشروع فى الخلق بعد الامتناع ؟

وذلك لأن هناك مبدأ أخذ ابن سينا عن أرسطو • وهذا المبدأ يقول بأن : العلة متى وجدت وجد عنها المعلول حتما دون أن ينقض زمان بين وجود العلة ووجود المعلول •

وهذا لأن وجود زمان بينهما يجعلنا نتساءل لم وجد هذا الزمان ؟

والفرض أن العلة كاملة أى مستوفية دائما لشروط الایجاد والخلق ••• وهذه النقطة ناقشها الغزالي مناقشة تامة ، فبين أن الإرادة الالهية هى التى تخصص وقتا دون آخر • ولا تسأل فى ذلك لماذا خصصت هذا الوقت بالذات دون غيره • لأن هذه هى وظيفتها وطبيعتها • ولا يسأل الشيء لم كانت وظيفته كذلك •

\*\*\*

#### ١٨ - بين ابن رشد وابن سينا

اتفق ابن رشد مع ابن سينا فى بعض الآراء ، ولكنه اختلف معه أيضا فى بعض الآراء وهذه الآراء التى اختلف معه فيها هى :

١ - تدليل ابن سينا على وجود الله تعالى عن طريق التمييز بين الممكن والواجب (١) •

(١) أخذ ابن سينا عن الفلاسفة ( الفارابى ) والمتكلمين بتمييزهم بين الممكن والواجب قائلا بأن : . . .

=



٢ - قول ابن سينا بنظرية الفيض وابن رشد يعارض هذا .

٣ - قول ابن سينا بأن صاحب العلم الطبيعي لا يبرهن على مبادئه وإن العلم الإلهي ( الميتافيزيقا ) وهو الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي . قال ابن رشد إن هذا غير صحيح بل إن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه . فالمادة والصورة مثلاً ينظر العلم الطبيعي فيهما من حيث أنهما مبادئ لوجود تغير . وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث أنهما مبادئ الجوهر بما هو جوهر ( عاطف العراقي - المصدر السابق ص ٢٢٧ ) .

ابن رشد يقول عن دليل الممكن والواجب أنه لم يقل به الفلاسفة القدامى . وهو أيضاً يعيب عليه قوله بأن هناك واجباً للوجود بغيره ممكن الوجود من ذاته ، والممكن يحتاج إلى واجب . فهذه الزيادة فضلة وخطأ . لأن الواجب لا يكون فيه إمكان أصلاً . إذ لا يوجد شيء له طبيعتان : ممكن من جهة طبيعة ما واجب من جهة طبيعة أخرى .

٤ - نقطة أخرى من نقاط المخالفة بين الفيلسوفين هي قول ابن سينا بأن هناك قوة وهمية وظيفتها إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في

### أقسام الموجودات هي

واجب الوجود		ممكن الوجود	
واجب الوجود بذاته	واجب الوجود بغيره	ممكن الوجود بذاته	ممكن الوجود بغيره
( الله )	( الاحتراق )	( لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه )	( جميع الموجودات ماعدا الله )

المحسوسات الجزئية ، كالقوة التي تحرك عداوة الذئب للشاة • وإن الذئب  
مهروب عنه •

يقول ابن رشد إن هذا ليس موجودا في كلام القدماء • وأيضا  
عمل التخيلة يخل محل هذه القوة المزعومة (١) •

وبعد هذا فإن ابن رشد ينقد ابن سينا أيضا في تأثره بمقدمات  
كلامية • وفي تأثره ببعض أبعاد صوفية • وفي نسبته إلى أرسطو آراء  
لم يقل بها بل قال فلاسفة آخرون كأفلاطون •

\* \* \*

#### ١٩ - التصوف عند ابن سينا

خصه بثلاثة فصول في آخر كتاب الاشارات والتنبيهات الذي هو  
آخر كتبه وأعظمها • وموضوعها (السعادة) وقد قسمه الى أجزاء ثلاثة :

١ - الأول في الكلام عن اللذة ••• وأثبت فيه اللذة العقلية وأنها  
أسمى لذة ••• ومن وصل إليها فهو العارف • وهو السعيد • وهو  
الصوفي •

٢ - الثاني في مقامات العارفين : وأحوالهم ودرجاتهم ••• ولهم  
آيات وخوارق تصدر عنهم •••

٣ - انهم يتركون الأكل مدة مديدة ويخبرون بالغيب ويتصرفون  
في العناصر ••• فما هي أسباب ذلك ؟ ما هي أسرار الآيات التي تصدر  
عن العارفين ؟ •••

والتصوف في رأى ابن سينا ليس فيه ابتكار ••• وليس فيه  
ما هو فلسفى ، وما هو صوفى ••• وإنما هناك فهم صحيح وفهم مستقيم  
لمسائله •

---

(١) عاطف العراقي - المصدر السابق ص ٢٢٧

وتصوف ابن سينا تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل •  
لأن طهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب  
بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات • وذلك يستلزم  
الزهد والانصراف كلية الى قدس الجبروت على حد تعبير ابن سينا  
نفسه •

والعمل ( يقصد الرياضيات الصوفية ) ليس غاية في نفسه ، وانما  
هو مرحلة ضرورية لا يد منها لبعض الفطر التي للمادة عليها سلطان ولكن  
المرحلة الحاسبة في سبيل الاشراف انما هي الرياضة الروحية التي يعبر  
عنها أيضا بالرياضة القلبية •

فاذا كان الشخص زاهدا بفطرته ••• فليس عليه أى عمل بدني كان  
ولذلك لم يتحدث ابن سينا عن الأعمال البدنية لأنها تختلف باختلاف  
الطبائع • بقيت مسألة مهمة وهي مسألة تأثير ابن سينا في نظريته الصوفية  
بغيره : لقد قال ابن سينا بالاتصال بالملأ الأعلى • فهل ابتدع نظريته  
تلك أم قالها متأثرا فيها بغيره ؟

### • العارفون ومقاماتهم وصفاتهم :

العارفون المنزهون وخلصهم الى عالم القدس •

مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتي العشق والشوق •

الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين •

التفرقة بين الزاهد والمابد والعارف •

قصد العارف أفضل من قصد غير العارف •

### • درجات حركات العارفين :

الارادة — الرياضة — الأوقات — الوصول التام

— أخلاق العارفين وأحوالهم ( صفة الكرم ص ٢٤٢ العراقى )

— العارفون وغرائب الأفعال :

١ — الامساك عن الطعام •

٢ — التصرف فى الأكوان •

٣ — معرفة الغيب •

وهذا القدر نكتفى بالكلام عن ابن مسينا •

وبالله التوفيق ،،،

\*\*\*

## الفصل الرابع

### حجة الاسلام - الغزالي

١ - الامام الغزالي (رحمة الله) ٥٠ هـ / ١٠٥٨ م - ٥٠٥ هـ / ١١١١ م :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي امام عصره ووحيد  
دهره فى علوم الدين الاسلامى الحنيف \* ولا سيما فى علم أصول الفقه  
وعلم الكلام ، كما عرف بحجة الاسلام وكان مصلحا دينيا ، واجتماعيا .

ولد أبو حامد بطوس من أعمال خراسان فى فارس ٤٥٠ هـ وهو من  
القاتل الذين دونوا سيرتهم \* \* \* فقد كتب تاريخ حياته فى مقلمة كتابه  
(المنقذ من الضلال ) وهو من أشهر كتبه \* \* \* وقد كانت الفترة التى  
عاش فيها هذا الامام الجليل تعتبر فترة ضعف سياسى \* \* \* فقد كان  
السلاجقة هم أصحاب الكلمة النافذة حتى على الخلفاء العباسيين \* \*  
والسلاجقة نوع من الأتراك الغز ، كانوا يسكنون فى الأصل بلاد ما وراء  
النهر \* \* \* لكن لهم من الفضل ما يذكر فى تجديد قوة الاسلام واعادة  
تكوين وحدته الاسلامية \* كما أن لهم أهمية خاصة فى التاريخ لقيام  
الحروب الصليبية فى أيامهم ، وظهورهم على مسرح الحروب<sup>(١)</sup> .

عناصر الغزالي ثلاثة من الخلفاء العباسيين هم :

- ١ - أبو جعفر القائم بأمر الله (تولى من ٤٢٢ - ٤٦٧ هـ) \*
- ٢ - أبو القاسم المقتدى بأمر الله (تولى من ٤٦٧ - ٤٨٧ هـ) \*
- ٣ - أبو العباس المستظهر بالله (تولى من ٤٨٧ - ٥١٢ هـ) \*

---

(١) بدأت الحروب الصليبية ١٠٩٦ م (٤٨٩ هـ) أى فى عهد

الغزالي \*

كما عاصر من سلاطين السلاجقة الذين حكموا خراسان :

١ - السلطان الب أرسلان (تولى من ٤٥٥ - ٤٦٥ هـ / ١٠٦٣ - ١٠٧٢ هـ) وهو الذى خلف عمه طغى لبك . وكان وزير الب أرسلان هو نظام الملك الوزير المشهور الذى أنشأ المدارس المسماة باسمه فى أنحاء كثيرة من البلاد الاسلامية . . .

وكان للغزالي منزلة عظيمة عند هذا الوزير المحب للعلم والعلماء .

٢ - كذلك عاصر الغزالي من السلاجقة السلطان ملكشاه (٤٦٥ هـ / ١٠٧٢ م - ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ م) .

وهو ابن الب أرسلان وقد اتسع ملكه اتساعا عظيما ودعى له على منابر البلاد الممتدة من حدود الصين شرقا الى أقاصى بلاد الشام غربا . . . من البلاد الاسلامية فى الشمال الى جنوبى بلاد اليمن وأدى له أباطرة الروم الجزية . . . وكان نظام الملك وزيرا لملكشاه أيضا . . . وساعده الأيسن ومدير ملكه .

وكان نظام الملك عالما دينيا ، وجوادا عادلا . . . منقطعاً للعبادة كما كان من عادته أن يشرك الفقراء معه فى الطعام ويقربهم اليه . . . ثم قتل فى ٤٨٥ هـ على أيدي الباطنية .

وقد مات السلطان ملكشاه بعد ذلك بخمسة وثلاثين يوما وبموته انتهى العصر السلجوقي الأول الذى يمكن أن يسمى العصر الذهبى للدولة السلجوقية أو عصر نظام الملك (وانحلت الدولة ووقع السيف) (١) وجاء بعده عصر سنجر وأخوته (٤٨٥ - ٥٥٢ هـ / ١٠٩٢ - ١١٥٧ م) ومن مشهورى عصر سنجر عمر الخيام (ت ٥١٥ هـ / ١١٢١ م) .

---

(١) حسن ابراهيم حسن (الدكتور : تاريخ الاسلام السياسى ج ٤ طبعة دار احياء التراث العربى - بيروت - ص ١ - ٣٢) .

هذا عن عصر الغزالي السياسي : أما عصره الثقافي :

فالتصوف كان قد اكتمل • والفلسفة كانت قد ازدهرت لأن ابن سينا كان موجودا قبيل الغزالي بقليل ١٠٠٠ ( ٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٥ - ١٠٣٧ م ) • كما كان الاسماعيلية والباطنية لهم نشاط ملحوظ ••• مما دعا الى أن يرد عليهم الغزالي في أحد كتبه لما رأى تهديدهم للخلافة ••• أما سلطان الفقهاء فكان قد ضعف ••• يضاف الى ذلك أن بغداد بعد أن كانت مركزا للحضارة الاسلامية ظهر الى جانبها مراكز أخرى مثل بخارى والقاهرة وغزته ومراكش ••• بفضل تشجيع الخلفاء والسلطان والأمراء والوزراء لرجال العلم والأدب •

درس الامام الغزالي في طوس مسقط رأسه • ثم في جرجان • وانتقل عام ٤٧٠ هـ الى نيسابور ، وهناك اتصل بامام الحرمين ( الجويني ) ولازمه حتى وفاته ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م ، وكان رئيسا للمذهب الأشعري في عصره •

وبعد ذلك قصد نظام الملك في معسكره ••• وظل لديه ست سنوات ثم ولى التدريس بالمدرسة النظامية في بغداد ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م • وهنا ظهرت له الأثرمة الشكية المعروفة ••• وهي التي جعلته يشك في كل شيء : في المحسوسات والمعقولات ••• واستمرت معه لمدة شهرين ••• فكان بذلك أسبق من الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي شك هو الآخر في كل شيء لكنه شك منهجي أي ليس حقيقيا • في حين كان شك الغزالي شكا حقيقيا بدليل أنه استمر لمدة شهرين • وقد عاد بعده الى اليقين ، كما يحكى هو ذلك بنفسه في كتابه ( المنقذ من الضلال ) • بعد هذا كرّس جهوده للفلسفة لمدة ثلاث سنوات فوضع :

— كتاب مقاصد الفلاسفة : لخص فيه آراء الفلاسفة حتى عصره • أهمهم الفارابي وابن سينا •

— كتاب تهافت الفلاسفة : الذى خصصه لاثبات ضعف وبطلان  
؛ سقوط آراء الفلاسفة وخاصة فى الجانب الالهى .

— فضائح الباطنية : وموضوعه واضح من عنوانه . . . . وقد كان  
لباطنية كثرة فى عصره ولهم شوكة . . . . ومنهم القرامطة . . .

— فضائل المستظهرية : وهو كتاب أهداه للخليفة العباسى المستظهر  
يا لله . تأييدا له ضد أعدائه الباطنية والقرامطة والشيعة بوجه عام .

وللغزالي غير ذلك كتب أخرى أشهرها : احياء علوم الدين الذى قسمه  
الى أربعة أقسام هى : ربع للعبادات وربع للعادات ، وربع للمهلكات ،  
وربع للمنجزات ، ويشتمل ربع العبادات على عشرة أبواب منها كتاب  
العقائد وهو من أجل ما كتب .

أما ربع المنجزات فيعتبر من التصوف . . .  
وكتابه المتقدم المنقذ من الضلال السابق الاشارة اليه يعتبر  
من أحسن الكتب لأنه دون فيه سيرة حياته العلمية وذكر موضوع  
الشك الذى اعتراه . كما ذكر المذاهب والفرق فى عصره وموقفه من  
كل منها . . . . وتقدها . . . . فذكر أن هنالك المتكلمين . . . . والباطنية  
الذين يسميهم أصحاب التعاليم ، والفلاسفة والصوفية . . . . ولم يشر  
لا الى رجال الحديث ولا الى رجال الفقه . . . . كما تكلم فى هذا الكتاب  
أيضا عن التصوف وامتنحه . . . . وقال انه أفضل العلوم . . . . وانه  
اختاره دون بقية العلوم . . . . كما أشار فى هذا الكتاب أيضا  
الى النبوة ، والاصلاح الدينى ، وعلم الكلام ومقصوده . . . . والفلسفة  
وأصناف الفلاسفة . . . . ووصمة الكفر والدهريون والطبيعويين . . . .  
وأقسام علوم الفلسفة . . . . الخ . . .

أقبل الغزالي على التصوف فاشتغل به وترك التدريس . وظل  
مترددا فى ذلك بعض الوقت حتى اعتقل لسانه فلم يستطع الكلام ،



وساءت حاله فارتحل عن بغداد ٤٨٨ هـ واستقر بالشام لمدة سنتين  
الخطوة والرياضة والمجاهدة في دمشق • ثم غادرها الى بيت المقدس •  
ثم الى الحجاز للحج ، وبعدها عاد الى (طوس بلده) واشتغل بالتدريس  
لمدة ٩ سنوات • وهناك ألف (احياء علوم الدين) ثم خرج الى  
نيسابور ودرس في مدرستها النظامية لمدة سنتين الى أن قتل  
الوزير فخر الملك بن نظام الملك ٥٠٠ هـ وكان وزيرا على نيسابور  
من قبل سنجر حاكم خراسان فرجع الى طوس ٥٠٠ • وبها توفي  
عام ٥٠٥ هـ - ١١١١ م • رحمه الله تعالى •

## ٢ - من مصنفات الغزالي

ما سبق أن ذكرناه من مصنفات الغزالي هو كتبه المهمة وخاصة  
الفلسفي منها مما له تعلق بموضوعنا لكن له كتب أخرى نذكر منها :

- الوجيز والمستصفي في أصول الفقه •
- معيار العلم - محك النظر - اسم كتابين له في المنطق •
- الاقتصاد في الاعتقاد - الرسالة القدسية •• في علم الكلام •
- القسطاس المستقيم : في الرد على الباطنية •

وفي معتقدات السلف له كتب أهمها : جواهر القرآن كتاب  
الأربعين - الحكمة في مخلوقات الله - الدرة الفاخرة - المقصد  
الاسمي : في أسماء الله الحسنى الكشف والتبيين في غرور الخلق  
أجمعين - الجامع العوام عن علم الكلام • كيمياء السعادة - الرسالة  
الدنية - أيها الولد - خلاصة التصانيف في التصوف (بالفارسية)  
منهاج العابدين وهو آخر ما أمله من كتب وله كتب أخرى أوصى  
بقراءتها للخاصة وهي :

المضنون به على غير اهله - والمضنون الصغير •

ومن أحسن كتبه : الرد الجليل لالهيات عيسى بصريح الانجيل...  
ومعارض القلمس \*

\*\*\*

### ٣ - الغزالي والفلسفة والفلاسفة

للغزالي جوانب متعددة يمكن النظر اليه منها فهو قد شارك  
الفقهاء والصوفية والفلاسفة : والأصوليين انشطتهم ... تدل على  
ذلك وفرة كتبه التي ألفها في الموضوعات المتقدمة الاشارة اليها \*  
غير أننا سنكتفي هنا بالاشارة الى موقفه من الفلسفة والفلاسفة في  
موضوعات ثلاثة كفرهم فيها وهي : قولهم بقديم العالم - وقولهم بأن  
الله تعالى يعلم الكليات لا الجزئيات - وقولهم بأن البعث يوم القيامة  
يكون للارواح وليس للأجساد ...

وقد ناقش الغزالي الفلاسفة في هذه المسائل وغيرها في كتاب  
انخصه لذلك \* ذكر فيه عشرين مسألة كفرهم في هذه الثلاثة وقال  
انهم مبتدعة في السبعة عشرة مسألة الباقية ... والمسائل العشرون  
بكمالها هي :

- ١ - ابطال مذهبهم في أزلية العالم \*
- ٢ - ابطال مذهبهم في أبدية العالم \*
- ٣ - بيان تلبيسهم في قولهم : ان الله صانع العالم وإن العالم  
صنعه \*
- ٤ - في تعجيزهم عن اثبات الصانع \*
- ٥ - في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين \*
- ٦ - في ابطال مذهبهم في نفي الصفات \*
- ٧ - في ابطال قولهم ان ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل \*
- ٨ - في ابطال قولهم ان الأول موجود بسيط بلا ماهية \*

- ٩ - فى تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
- ١٠ - فى بيان أن القول بالدهر وقى الصانع لازم لهم .
- ١١ - فى تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
- ١٢ - فى تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- ١٣ - فى ابطال قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات .
- ١٤ - فى قولهم أن السماء حيوان متحرك بالارادة .
- ١٥ - فى ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .
- ١٦ - فى ابطال قولهم أن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .
- ١٧ - فى ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .
- ١٨ - فى قولهم أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .
- ١٩ - فى قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
- ٢٠ - فى ابطال انكارهم لبعث الأجساد .

\* \* \*

#### ٤ - منهج الغزالي فى مناقشة الفلاسفة

وقد اختط الغزالي لنفسه منهجا واضحا فى مناقشة الفلاسفة فى هذه المسائل فذكر أولا أن الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم يرجع الى ثلاثة أقسام هى :

- ١ - قسم يرجع فيه النزاع الى مجرد لفظ كتسميتهم صانع العالم تعالى جوهر . ولسنا نقوض فى ابطال هذا ، لأن المناقشة ترجع الى اللغة ، ان كانت تجيزه فالرجوع الى الشرع ان كانه يجوز أم لا .
- ٢ - قسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين - وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل ( صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ) منازعتهم فيه . كقولهم بالكسوف ... ولسنا نتكلم معهم فيه .
- ٣ - القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل فن أصول

الدين كالقول فى حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر  
الأجساد دون الأبدان . وقد أنكروا ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه  
دون ما عداه . ثم قال :

والمنهج فى مناقشتهم فى هذا القسم هو الدخول عليهم دخول  
مطالب منكر لا مدعى مثبت . فأبطل عليهم ما اعتقده مقطوعاً بالزمامات  
مختلفة .

وأما الرياضة فلا تعلق للالهيات به . وأما المنطقيات فلا بد من  
احكامها فى مناقشتهم . والمنطق ليس مخصوصاً بهم ، وقد نسميه  
الجدل أو كتاب النظر أو مدارك العقول . ولكن الذى يؤخذ عليهم  
فيه هو أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من  
المنطق وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من  
الأوضاع فى (( إيساغوجى )) و (( قاطيغورياسى )) التهافت ص ٧٠ -  
اذن هو يثبت فى هذا الكتاب عجز الفلاسفة فى مسائل ما وراء  
الطبيعة وتخطيهم فيها مما يقطع بأن لا مجال للعقل فى ذلك . أما عقيدته  
هو فهو يثبتها فى كتبه الأخرى . . . كما سبق القول .

\*\*\*

هـ - مناقشة الغزالي للفلاسفة فى المسائل الثلاث

( علم الله - قدم العالم - حشر الأرواح )

تعتبر المسألتان الأوليتان من هذه المسائل الثلاث متصلتان ،  
اذ هما داخلتان فى مبحث صفات الله تعالى : الأولى - علم الله -  
لأنها صفة من صفات الله تعالى . والثانية قدم العالم لأن العالم  
نفسه أثر من آثار صفات الله تعالى . لذلك فرى أن يقدم بكلمة  
عن موقف الفلاسفة من صفات الله تعالى ليتضح الموقف أتم وضوح .

٦ - خلاصة ما ذكره الغزالي في مشكلة علم الله تعالى  
عند الفلاسفة ومنهم ابن سينا

قال الفلاسفة :

١ - الصفات تؤول الى صفة العلم حتى لا يحدث كثرة .

٢ - اذا علم الله تعالى شيئا وجد في الحال . .

٣ - علم الله تعالى للأشياء علما عقليا كليا . .

خلاصة رُحود الغزالي :

والرد على الأول : نفى الكثرة في القديم : قدم ذات . أما قدم  
صفات فلا يضر .

٢ - أقم اعترفتم بالكثرة حين قلتم انه اذا علم ذاته علم العالم :  
هنا اثنان ذاته والعالم .

والرد على الثاني : أن قولكم يوجد في الحال يترتب عليه :

١ - نفى الإرادة : وأن يكون الله تعالى مضطرا وهذا لا يجوز . .  
وأقم اعترفتم بوجود الإرادة حين قلتم ان بعض أجرام الفلك يدور  
من اليمين لليسار . . والبعض بالعكس . .

٢ - يتزقب أيضا على قولكم في الحال : قدم العالم . . وليس  
يفيد قولكم بقدم الله تعالى بالذات . ويقدم العالم بعده . .

وأیضا أقم اعترفتم بحدوث العالم من حيث لا تلرون لأن  
حركان الفلك التي تقولون انها لا نهاية لها . . تقول لكم : أليس لها  
نصف وزرع وسلس . . ؟ والجواب نعم . . اذن هي متناهية . .  
اذن العالم حادث . .

والرد على الثالث : قولكم ان الله تعالى يعلم الأشياء علما عقليا ..  
لأنه عقلي .. ولأن المحسوسات :

( أ ) كثيرة \*

( ب ) متغيرة ..

( ج ) تحتاج الى حواس \*

وهذا لا يجوز في حقه ..

الرد : علم الله تعالى بالكمليات لا يتفق مع علمه المحيط بكل التفاصيل  
الحالية ... وهذا لا يجوز :

كونها كثيرة لا يضرب .. لأن ذلك لا يترتب عليه كثرة في ذاته \*

— وأيضا أتم اعترفتم بالكثرة حين قلتم انه يعلم ذاته ويعلمه بها  
يعلم العالم فهنا ذات علمها وعالم معها العالم \* فاذا معنا معلومات هنا \*  
وهذا كثرة \*

وأما قولكم أن الجزئيات متكثرة ومتغيرة .. والعلم بها يقتضي  
تكررا في ذات العالم وتغيرا فهذا ليس صحيحا .. إلا أنك اذا علمت  
شيئا لا تصبح كثيرا \* واذا عظمته متغيرا \* فأنت لا تتغير ..

وأیضا أتم قلتم ان الله يعلم العالم ... اذن هنا أيضا يعلمه كثيرا  
ويعلمه متغيرا \* وان قلتم هذا علم عقلي لا يحدث فيه ذلك قلنا لكم  
حينئذ ينتفى معه علمه بالجزئيات وهذا لا يجوز \*

ب وأما قولكم بأن العلم بالمحسوسات يقتضي وجود حواس فالرد  
عليه بأن الله تعالى في غنى عن الحواس لأنه يعلم الأشياء ثم توجد  
بعد ذلك فعلمه سبب لوجودها \* (وليبين ضروريا أن تكون في الحال )  
ومعنى هذا عدم الحاجة للحواس \*

\*\*\*

## ٧ - تفصيل موقف الفلاسفة من صفات الله تعالى

تتعارف الفلاسفة بصفات الله تعالى لكنهم ينكرون كونها زائدة على الذات . فهم يعترفون بأن الله تعالى قادر - عالم ، سميع ، بصير ، حي ، متكلم كما قال وأخير بذلك في القرآن الكريم في آيات كثيرة من مثل قوله تعالى :

« الله سميع بصير »  
 « وكان الله على كل شيء قدير »  
 « فعال لما يريد »  
 « الله لا اله الا هو الحي القيوم »  
 « والله بكل شيء عليم »  
 « وكلم الله موسى تكليماً »

وهي صفات سبعة سماها المتكلمون صفات معاني ، لأنها تعطى في نظرهم معنى زائداً على الذات . اذ معنى قولنا ( عالم ) ذات متصفة بصفة العلم و ( قادر ) ذات متصفة بصفة القدرة . . . وهكذا باقى الصفات . . . لإني بالذات وحدها . . لا تعطى صفة من صفاتها بل الذات هي الذات وحدها . . . فإذا كانت هناك صيغة مثل ( قادر ) فمعناها ذات ولها صفة هي القدرة من هنا أثبت أهل السنة الصفات السبع التي مر ذكرها على أن كل صفة منها أمر ليس هو الذات بل شيء آخر وراء الذات . من أجل ذلك أطلقوا عليها اسم ( صفات المعاني ) . لفائدة كل منها معنى زائداً على الذات أو بمعنى أدق وراء الذات .

جاء الفلاسفة وقالوا : نؤمن بثبوت العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام لله تعالى . ولكننا لا نقول بزيادةها على الذات خوفاً

من تعدد القدماء . فأرجعوا الصفات المذكورة الى الذات — كما سبق الى ذلك المعتزلة . فقالوا : تقول عالم بذاته ، قادر بذاته . . . الخ . . .

الا أين الفلاسفة : أرجعوا الصفات كلها الى صفة العلم . . . وذلك كما فعل ابن سينا . . . حيث فسر وأرجع كل صفة من الصفات السابق ذكرها الى صفة العلم فصارت صفة العلم متضمنة للصفات الأخرى ومحقة لمعانيها كلها . فالسمع والبصر هما نوعان من العلم ، والقدرة هي العلم عندما يتحقق في الواقع ، لأن الله تعالى اذا علم شيئا وجد أى تحقق ولم يتخلف . . . وهكذا أرجعوا باقى الصفات الى صفة العلم وأرجعوا صفة العلم الى الذات لكنهم ينكرون صفة الارادة . . . ويقولون العلم يعنى عنها .

وعند هذه النقطة : ( اذا علم الله شيئا تحقق ) قالوا ان ذلك سببه ان الفاعل التام العلم والقدرة يصدر عنه فعله بدون أدنى تأخير . والله تعالى كذلك . أى بما أنه تام العلم والقدرة فلا بد وان يصدر عنه فعله بلا أدنى تأخير . . . وهذا لأن العلم الالهى يفتقر عن العلم البشرى فى هذه النقطة لأن العلم البشرى يعلم الشيء بعد وجوده ، وليس كذلك العلم الالهى اذ هو يعلم الشيء فيوجد .

فإنه تعالى لا يعقل الأشياء من الأشياء ، بل هو مبدأ وجود الأشياء . أى أن وجودها مستمد من وجوده . . .

هنا ظهرت مشكلة قدم العالم . . . ومشكلة ان الله تعالى يعلم الكلليات وليس الجزئيات . . . وهو ما يقول به الفلاسفة . فلننظر فى كل واحدة منهما على حدة ليتضح المعنى أتم وضوح .

\*\*\*



## ٨ - علم الله تعالى كما فهمه الفلاسفة .

قال الفلاسفة : الله تعالى يعلم ذاته ويعلم أن ذاته هي مبدأ وجود الأشياء ... فعلمه بذاته هو علم بما هي مبدأ له وهو العالم . فكأن علمه بذاته علم بما تتضمنه وهو العالم . فعلمه بذاته يتبعه ويدخل فيه علمه بالعالم .

وبتعبيرهم هم : الله يعقل ذاته ويعقل أنها مبدأ وجود العالم . فهو عندما يعقل ذاته يعقل ما هي مبدأ له فيعقل العالم معها .

وبما أنه تعالى عقل خالص ... فاستتبع ذلك أنه لا يعقل الماديات لأنها لا تعقل إلا بواسطة الحواس والله تعالى منزّه عن الحواس . كما أنها متكررة ... ومتغيرة والله تعالى لا كثرة فيه ، وذاته متعالية عن التغير لأنها قديمة والقديم لا يتغير ....

فقضى الفلاسفة بناء على هذه المبادئ - بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات ... بل يعلم الكليات ... وبواسطة علمه بالكليات ، يعلم الجزئيات التي تدخل تحت هذه الكليات . وذلك كما في العلم بالأجناس والأنواع العلم بأجزاء كل ...

قضى الفلاسفة بعلم الله بالكليات لأنها لا تتغير .. وبواسطة علمه بها يعلم ما يدخل تحتها من الجزئيات ... الخ . والكليات لأنها أمور عقلية من أجل ذلك هي لا تتغير ولا تتكرر ولا تحتاج الى حواس في معرفتها وهي الأمور الثلاثة الموجودة في الجزئيات ...

ثم قال الفلاسفة أيضا ان علم الله بالكليات لا يدخل فيه زمان حاضر أو ماض أو مستقبل . اذ أنه تعالى متعال على الزمان .

فان الله تعالى يعلم العالم علما كلياً .. لا كثرة ولا تغير فيه ولا زمان فيه ويعلمه لأنه يعلم ذاته ويعلم أنها مبدأ لوجود العالم . فحين علمه بذاته يعلم العالم ...

ثم فرق الفلاسفة بين علم الله بالموجودات السماوية والموجودات الأرضية فقالوا : الموجودات السماوية بما أنها لا تتغير وهى باقية دائمة ... فالله تعالى يعلمها بأشخاصها ومن هذه الموجودات السماوية أجسام الأفعالك وما فيها من عقول ونفوس ... وأضواء ... أما العالم الأرضى : فموجوداته يعلمها الله بأنواعها لا بأشخاصها ... للأسباب الثلاثة السابق ذكرها وهى أنها متكررة ومتغيرة .. ولأنها مادية فهى تحتاج إلى حواس ...

وإذا علمها الله تعالى كما هى بأشخاصها فسيدخل فى ذاته الكثرة وهو متعال عن ذلك . والتغير وهو منزّه عن ذلك ... كما أنه منزّه عن الحواس . . . اذ هى لا تدرك الا بالحواس والتخييل وهو منزّه عنهما ...

أرسطو قال إن الله تعالى يعلم نفسه فقط ولا يعلم شيئا عن العالم لأنه كامل وله البهاء الأتم والعظمة الأتم ... فكيف يدرك العالم الناقص الدنى ...

والاسلام يقول بأن الله تعالى لا تخفى عليه خافية ... ( وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حية فى ظلمات ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ) .

جاء ابن سينا وحاول الجمع بين الرأيين ... فقال : إن الله تعالى يعلم نفسه ويعلم العالم أيضا ... ولا تخفى عليه خافية فيه ...

غير أنه أضاف الى ذلك قوله : لكنه يعلم الجزئيات لا بنفسها بل بواسطة العلم بالكليات التى تتضمنها ( وهى القوائين الكلية ) كما سبق القول مرارا ...

\* \* \*

## ٩ - ردود الغزالي على الفلاسفة

### في مسألة العلم الإلهي

١ - قال الفلاسفة ومنهم المعتزلة : ان إثبات صفات كثيرة لذات الله تعالى يوجب كثرة في ذاته وتعدد للقلماء • وهو تعالى منزّه عن الكثرة والقديم واحد ••• ليس الا هو •••

رد الغزالي عليهم قائلًا :

بم عرقتم استحالة الكثرة ؟ قالوا : حتى لا يتعدد واجب الوجود • فقال : الممنوع تعدد الذوات وليس الصفات • وفرق بين الصفات والذوات •

ثم قال لهم أيضا : أقمتم أثبتتم لله تعالى ( علما ) فيلزمكم على ذلك أن يكون زائدا على مجرد الوجود ••• فلم لا تقولون ان في ذلك تعددا للقلماء (١) ؟

وقال لهم أيضا : معنى أنكم تقولون انه تعالى يعرف الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها فهل ذلك عين علمه بنفسه ، أو غيره ؟

فإن قلتم غيره • فقد أثبتتم كثرة وتعدد للقلماء • وإن قلتم انه عينه • لم تميز واعمق يدعى أن علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين علمه بذاته • ومن قال ذلك سفه في عقله •

وأما قول الفلاسفة : انه يعلم ذاته مبدءا للكل • فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني • ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءا لغيره ، الا ويلخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم • وهذا اللازم لا يوجب كثرة في ماهية الذات ••• وانما يمتنع أن تكون في نفس الذات كثرة (٢) •

(١) تهافت الفلاسفة - ص ١٦٢

(٢) التهافت الفلاسفة - ص ١٦٣

رد عليهم الغزالي قائلا : ان قولكم انه يعلم ذاته مبدأ الخ هو تحكم منكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط . فاما العلم بكونه مبدأ فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية اضافة الى الذات ، ويجوز ان يعلم الذات ، ولا يعلم اضافته . ولو لم تكن المبدئية اضافة لتكررت ذاته . هذا وجه (١) .

الوجه الثاني : هو ان قولكم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني ، . . . الخ كلام غير محقول ، فانه مهما كان علمه محيطا بغيره ، كما يحيط بذاته كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما . وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ( وأتم تمنعوا ذلك ) (٢) .

ثم قال لهم أيضا متهمكما عليهم : ثم ليت شعري ، كيف يقدم على قبي الكثرة من يقول : انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض . الا أنه يعرف الكل بنوع كلي . والكليات المعلومه له لا تنهاى . . . فيكون العلم المتعلق بها - مع كثرتها وتغايرها - واحدا من كل وجه (٣) ١٩

ثم قال لهم أيضا : علمه بذاته عين ذاته أو غير ذاته ؟ فان قلت انه غير ذاته . فقد جاءت الكثرة . وان قلت انه عين ذاته فما الفصل بينكم وبين قائل يقول : ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهذه حماقة . . . (٤) .

وقال لهم أيضا : أتم تقولون ان فكثر المعلوم يستلحق تكثرا في

(١) التهافت - ص ١٦٤

(٢) التهافت - ص ١٦٤

(٣) التهافت - ص ١٦٤

(٤) التهافت - ص ١٧١

العالم • وهذا ليس بصحيح ••• بدليل أن الواحد منا يعلم أشياء كثيرة ومع ذلك يظل هو هو ••

وأيضاً فإن الكثرة التي نخشون حدوثها في ذات الله تعالى إذا علم الجزئيات ، لا مفر من وجودها على قولكم بعلمه بالكليات لأن الكليات متشككة هي الأخرى • قال ولا مخرج لهم من ذلك (١) •

ثم قال لهم أيضاً : إن مقتضى مذهبكم يترتب عليه ألا يعلم الله تعالى العالم • لأنكم تقولون إن الله تعالى صنع العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار • لا بطريق الإرادة والاختيار وما دام الأمر كذلك •• فما يصدر عنه بالطبع والاضطرار لا يعلمه ••• لأن الذي يعلم ما يصدر عنه يكون له إرادة واختيار وأتم لا تقولون بذلك ••• فيلزمكم أن تقولوا أنه لا يعلم العالم أصلاً (٢) •

ثم قال لهم أيضاً : أتم تقولون إن الله تعالى لم يصدر عنه إلا فعل واحد ••• هو العقل الأول الذي صدر عنه ••• وعن هذا العقل صدر العالم ••• ما دام لم يصدر عنه مباشرة بل بوسائط ••• أي كان حقكم أن تقولوا أنه لا يعلم العالم ••• لأنه لم يصدر عنه مباشرة ومثل أي فعل متولد عن فعل آخر : كالحجر مثلاً يثذف به إنسان فلا يعرف فاعله ما يتولد عنه من مصادمة أو كسر ونحو ذلك :

فإذا كان هذا شأن الفاعل بالإرادة وهو أنه لا يعلم ما يتولد عن فعله • فما بال الذي يصدر عنه ما ليس بإرادته ••• كما تقولون إن العالم صدر عن الله بالطبع ••• فهل يعقل أن يعلم ما يصدر عنه وما يتولد عما يصدر عنه ؟

---

(١) التهافت — ص ١٨٧

(٢) التهافت — ص ١٨٧

(٣) التهافت — ص ١٨٧

وقال وهذا أيضا لا جواب لهم عنه . . .

ثم قال لهم أيضا : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا على العلم بالإرادة . ثم بالإرادة والعلم جميعا على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل كائن حي ، يشعر بنفسه وهو حي ، فيعرف أيضا ذاته ، فكان هذا معقولا وفي غاية المتانة (١) .

وما دمتم أيها الفلاسفة قد نصيتم الإرادة والأحداث وزعمتم أن ما يصدر عنه يصدر ، بلزوم على سبيل الضرورة والطبع . فأي بعد في أن تكون ذاته ذاتا من شأها أن يوجد عنها المعلوم الأول فقط ؟ ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته . كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور . ولا يعرف واحد منهما ذاته . كما لا يعرف غيره (٢) .

وقال لهم أيضا : ثم إن ما تقولونه من أن الله تعالى يعلم الأنواع والأجناس والعوارض الكلية . وهي لا نهاية لها ، وهي مختلفة ، والعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ثم يكون ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه . . . ؟

ثم يلزمكم القول بالكثرة أيضا من قاحية أفكم قلتم أن العلم بأحوال الشيء الواحد المنقسمة أحواله إلى الماضي والمستقبل والحاضر . . . يستحيل أن يكون علما واحدا . . . بل هو علم متعدد . . .

فلماذا لا تقولون كذلك بأن العلم بجميع الأجناس والأنواع المختلفة . . . يوجب تعددا وكثرة ؟

(١) التهافت - ص ١٨٩

(٢) التهافت - ص ١٨٩

... إنما إذا قلتم إن ذلك لا يوجب تعددا واختلافاً ... فقولوا كذلك  
إن العلم بأحوال المعلوم المختلفة لا يوجب تعددا وكثرة ؟  
ومن ثم تجوز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد .  
ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم (١) ...

هذا فيما يتعلق بقولهم بالكثرة ..

أما فيما يتعلق بقولهم بلزوم التغير فى ذات الله تعالى فيما لو علم  
الجزئيات المتغيرة ... الخ فكان رد الغزالي عليهم بياته كما يلى :

قال الغزالي : إن الأحوال المختلفة التى تعرض للمعلوم لا تستلزم  
تغيرا فى العالم . ومثال ذلك : أفأ إذا علمنا اليوم إن زيدا سيصل  
المدينة ظهر غد . فإذا جاء ظهر غد ودخلها زيد لم يتغير علمنا (٢) ...

ولما كان ابن سينا قد ضرب مثلا يوضح به علم الله تعالى ...  
وهو مثال كسوف الشمس ... وقال إن علم الله تعالى بالكسوف قبل  
وقوعه يختلف عن تعلمه به وقت حصوله ، ويختلف عن علمه به أيضا  
بعد إنتهائه .

رد الغزالي على ذلك .. بأن هذا غير صحيح ... لأن علمه تعالى  
فى جميع هذه الأحوال واحد ويجرى على وقيرة واحدة ... أى  
لا يختلف ولا يوجب تغيرا فى ذاته . وكذلك علمه بجميع الحوادث ،  
فإنها إنما تحدث بأسباب وتلك الأسباب لها أسباب وهكذا ...  
فالكل معلوم له ، أى منكشف انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه  
الزمان . ولا يقال أنه يعلم أن الكسوف موجود الآن . وبعد  
انقضائه يعلم أنه انقضى ... بل الكل منكشف له انكشافا واحدا  
متناسبا دون زمان كما سبق القول (٣) ...

(١) التهافت - ص ٢٠١

(٢) التهافت - ص ١٨٧

(٣) التهافت - ص ١٩٤

لكن مذهب ابن سينا يستنكر ذلك • أعتى يستنكر أن يكون العلم واحدا مع تبدل الأحوال التي للمعلوم وتغيرها • الآن عند العلم عبارة عن اضافة ونسبة ••• فتبدلها يوجب تبدا في ذات العلم ، فيلزمه التغير ••• وهو محال على الله تعالى (١) •

قال الغزالي في رده على هذه النقطة : إن الله تعالى له علم واحد • واختلاف أحوال المعلوم ••• هي ترجع الى المعلوم ••• لكن الله عظمها مرة واحدة •••

ومنع ذلك فهذه الاختلافات ترجع الى اضافات ••• وهي لا توجب تبدا في ذات العلم • فلا توجب تغيرا في ذات العالم •

وضرب مثلا على ذلك باختلاف مكان الشخص الذي يكون عن يمينك مرة ، وأخرى عن شمالك ••• وهكذا ••• فتستغفب عليك الإضافات • والمتغير هو ذلك الشخص المتنقل دولك •

وينتهي الغزالي من ذلك بقوله : فانا نسلم أنه تعالى يعلم الأشياء يعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ••• ولا يتغير •

ثم قال : وما يقوله الفلاسفة من نفى التغير في ذات الله تعالى ••• هو قول فوافقهم عليه •••

والذي لا نسله لهم هو قولهم بضرورة اثبات أن العلم بالكون الآن والاضضاء بعده ، تغير ••• والا فمن أين عرفوا ذلك ؟

وضرب لذلك مثلا هو : لو خلق الله تعالى لنا علما بقدم زيد غدا عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم • ولم يخلق لنا علما آخر



ولا غفلة عن هذا العلم • لكننا عند طلوع الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدمه الآن • وبعده • بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي ••• كافيا في الاطاحة بهذه الأحوال كلها (١) •••

فيبقى قولهم : انما الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة ، اختلف الشيء الذى الاضافة ذاتية له • ومهما حصل الاختلاف والتعاقب حصل التغير •••

الغزالي يقول لهم : لا — ان تغير الاضافة لا يغير ذات العالم ••• أى الذات التى هذه الاضافة اضافة لها •••

وان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة الآخرين الذين قالوا انه لا يعلم الا نفسه ، وان علمه بذاته عين علمه بذاته ••• وقد قلنا لكم من قبل ان هذا سبقه فى القول (٢) •••

ثم قال لهم على سبيل الالتزام : انتم تقولون بقلم العالم مع الله ••• فما هو المانع على أصلكم هنا من وجود التغير فى الله من ناحية علمه بالأمور الجزئية • ما دتم تقولون التغير فى العالم وهو قديم مثله (٣) ؟

أما رده على قولهم بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات لأنها تحتاج الى حواس وهو تعالى متعال عن ذلك ••• فكان قوله :

كما قلتم ان علم الله تعالى بالأنواع والأجناس المتكثرة لا يوجب كثرة فى ذات الله تعالى لأنه علم مخصوص ••• فقولوا هنا أيضا ان علم

---

(١) التهافت — ص ١٩٩

(٢) التهافت — ص ١٩٩

(٣) التهافت — ص ٢٠٢

الله تعالى بالجزئيات علم مخصوص ولا يستدعى حواسا ... وكذلك  
أيضا : إستم- تقولون إن علم الله تعالى بالجزئيات يسبب له نقصانا .  
أما علمه بالكليات فلا يسبب له نقصانا .

ونحن نعلم بالجزئيات والكليات ولا يسبب ذلك نقصانا لنا ...  
أى فنحن بذلك نكون أفضل منه . ومختلفون عنه . وما دمتم قلتم إن  
عليه تعالى بالكليات وجهله بالجزئيات لا يسبب له نقصانا .  
فقولوا كذلك أنه يجهل الكلّيات أيضا ولا يسبب ذلك له  
نقصانا، ...

بعبارة أخرى يقول لهم الغزالي انكم تعتبرون علم الله بالجزئيات  
نقصا في كماله وفي ذاته ... والعلم بالكليات كمال له ... مع أن  
علمنا بالكليات كمال لنا وكذلك علمنا بالجزئيات كمال آخر .  
وما دام الله ليس مثلنا في هذا وعلمه بالجزئيات نقص له ... فقولوا  
أيضا إن جهله بالكلّيات كمال له حتى لا يشبهنا في شيء ...

فالعلم بالكلّيات العقلية أيضا يجوز أن يثبت لغيره ولا يثبت  
لله . ولا يكون في ذلك نقصان أيضا (١) ...

وأخيرا يتهم الغزالي على المذهب القائل بأن الله تعالى لا يعلم  
الا نفسه وهو مذهب أرسطو وشيعته . فيقول الغزالي : إن ذلك فيه  
خرى إذ كيف تفضل مغلولاته عليه ؟ أذ الملك والانسان وكل واحد  
من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ، ويعرف غيره ، والأول لا يعرف  
الا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضيلا عن الملائكة  
بل البهيمة تعرف نفسها وأمور أخرى سواها . ثم ينعى عليهم الغزالي  
قولهم ... انه عاشق ومعشوق فيقول : فأين قولهم : انه عاشق

ومعشوق ، لأن له البهاء الأكمل والجمال الأكبر ، وأي جمال لوجود بسيط لا مبهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجري في العالم !!؟ ثم يقول الغزالي أيضا : إن موقف الفلاسفة يترتب عليه أيضا نتائج خطيرة ، إذ أن كلامهم هذا يقصد ( قولهم بعلم الله بالكليات . . . ) يمثل قاعدة يستأصلون بها الشرائع بالكلية إذ مضمونها أن زيدا لو أطاع الله أو عصاه . . . لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيدا بعينه . . . وإنما يعرف كفى الانسان واسلامه مطلقا كليا ، لا مخصوصا بالأشخاص (١) .

\*\*\*

#### ١٠ - تعليق

مر بنا القول في هذه المسألة أن من بين ردود الغزالي على الفلاسفة أن العلم اضافة ونسبة بين الذات العالمة والشيء المعلوم ، وهي إذا تغيرت فإن ذلك لا يوجب تغيرا في الذات ، أي أنه عند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط . ولا تتغير الذات . . . . . نقول : إن هذا الرأي هو أيضا رأي المتكلمين . كما أن من رأيهم أيضا : إذ علم الله تعالى متخال على الزمان . . . . . وأن العلم بالكليات ( الذي يقول به الفلاسفة ) يناسب هذا العلم . . . . . وهم أي المتكلمون يردون على الفلاسفة في هذه النقطة ( نقطة العلم بالكليات ) قائلين لهم! إن كان علم الله بالكليات يشبه علم الانسان بها ، أي أنه يعلمها بمشاهدة الجزئيات . . . . . ثم يجردها منها . . . . . فلماذا لا تشبهوه بالبشر أيضا في علم الجزئيات ؟ وإن قلتم لا يجوز أن يعلم الكلّيات على نحو ما يعلمها البشر وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا كيف ولا يشبه علم البشر قلنا ( أي المتكلمون قالوا ) : فما المانع من أن يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فرق ؟ !

نقطة أخرى هنا وهى : أن ابن سينا لما قال إن إدراك المحسوسات ( أى الجزئيات ) يناسبه الحواس ، والتخيلات يناسبها الخيال . . . . . وعلم الله ليس كذلك بل المناسب له تعالى هو التعقل . . . . . عند هذه النقطة قال الإمام الطوسى ومثله الدوانى : إن الاختلاف حول العلم الإلهى إنما يتمثل فى الاختلاف فى طريق الإدراك لا فى المدرك أى أن ما ندركه نحن على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو على وجه التعقل . . . . . وبذلك تمكن ابن سينا من الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات فى رأى هذين الإمامين (١) .



## ١١ - مناقشة الغزالى للفلاسفة

### فى قولهم بأن العالم قديم

القرآن يقرر فى وضوح تام أن العالم مخلوق . . . . . وذلك كما فى قوله تعالى : « الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا يربهم يعدلون » (٢) وقوله تعالى : « وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى ظلك يسبحون » (٣) وقوله تعالى : « أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبثنا به جذائق ذات بهجة ما كان لكيم أن تنبتوا شجرها أله مع الله ؟ بل هم قوم يعدلون » (٤) الى غير ذلك من الآيات الكثيرة . . . . .

واضح من هذه الآيات الكريمة أن العالم محدث بمخلوق . . . . . ومعنى محدث أى وجد بعد أن لم يكن ، أى كان معدوما فأوجده الله

(١) انظر : عاطف العراقى - مذهب فلاسفة المشرق ص ٢٥٩ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١

(٣) سورة الأنبياء : آية ٣٣

(٤) سورة النمل : آية ٦٠

تعالى ... وسيفنى بعد ذلك بأمر الله تعالى حينما يقرر هو ذاته ذلك  
... هذا هو رأى الاسلام • فما هو رأى الفلاسفة ؟

الفلاسفة قالوا : ان هناك جملة مبادئ تمنعنا من القول بالخلق  
وأن العالم محدث وليس قديما ... هذه المبادئ هى :  
١ - لا يجوز صدور الحادث عن القديم الا بواسطة •

وهم يشرحون هذه العبارة بقولهم : ان المراد بها أن وجود العالم  
( فيما لو كان محدثا ) لا يحتاج الى مرجح • والكلام يدور هنا على هذا  
المرجح لماذا حدث • أى ما الذى دنا الى وجود هذا المرجح ؟ ...  
ومعنى ذلك أنهم ينكرون الإرادة الالهية •

ثم يقولون : « وبالجمله فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فأما  
الا يوجد عنه شىء قط • وأما أن يوجد على الدوام • فأما أن يتميز  
حال الترك ( أى حال لا يفعل فيها شىئا ) عن حال الشروع ( أى حال  
يفعل فيها ) فذلك محال ... يقصدون بذلك أن حال الفعل يتميز  
عن حال الترك بأن الفعل يكون تغيرا فى الله وهو محال •

٢ - المبدأ الثانى الذى قاله الفلاسفة هنا هو : علم الله تعالى  
لا يتأخر عنه تحقق معلومه بل لا بد وأن يوجد فى الجال دون أدنى  
تأخير ... ومعنى ذلك أن يكون العالم قديما ، لأن علم الله به قديم •

٣ - مبدأ ثالث هو : العالم ليس فعلا لله • بل هو صادر عن  
الله وما دام الله وجودا دائما فصدور العالم عنه كان دائما بدون  
تأخير • معنى هذا أنهم يعترفون بالإيجاد ولا يعترفون بالأحداث •

٤ - وقالوا : العالم ممكن ... والامكان يحتاج الى مادة  
يوصف بها ... فالمادة قديمة ... ومنها العالم ... فالعالم قديم •

٥ - وقالوا أيضا : ان قدم العالم مع الله لا يضر لأن الله متقدم  
على العالم بالمرتبة ... فله الصدارة والتقدم ... وهذا كاف فى الفرق  
بين قديمه وقدم العالم ...



## ١٢ - ردود الامام الغزالي على الحجج التي قدمها الفلاسفة لاثبات قدم العالم

قال الامام الغزالي :

ان القول بقدم العالم يؤدي الى دورات للفلك لا نهاية لاعدادها  
ولا حصر لامادها ، مع ان لها سلسلا وربما ونصفا ... الخ ..  
وما دام الامر كذلك فهي متناهية . أى ان لها بدءا ... وهو معنى  
الصلوات . فقدم العالم محال ...

وأیضا فان دورات الفلك على فرض أنها لا نهاية لها فهي اما  
شفع أو وتر . أو شفع ووتر جميعا . أو لا شفع ولا وتر . ومستبعد  
أن تكون أحد الاحتمالين الآخرين . وأذن فهي ان كانت شفعا ( أى  
تعددا زوجيا ) فالشفع يصير وتر الواحد . فكيف أعوز ما لا نهاية له  
واحد ؟ ..

واين قلتم وتر ( أى عدد فردى ) فالوتر يصير شفعا بواحد فكيف  
اعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعا ؟ فيلزمكم القول بأن ليس  
بشفع ولا وتر .

وأما قولكم باستحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أى شيء  
... لأن ذلك فى فطرکم معناه الإحتياج الى مرجح ...

الرد هو : أتعرفون هذه الاستحالة بضرورة العقل أو بنظره فى  
الدليل ؟ ان قلتم : بضرورة العقل ( أى انه شيء بديهى ضرورى .  
يعرفه العقل بدون حاجة الى دليل ) ... قلنا لكم : فلماذا لم يشارككم  
غيركم فى هذه الضرورة ؟

وليست الفرقة المعتقدة بجلوث العالم بارادة قديمة مكابرة أو  
معاذلة وعددها لا يحصره بلد ولا يحصيه عدد ...

ثم يتم تكرون أنه يقال أنه العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وإن يستمر العلم الى الغاية التي استمر اليها ، وأن يتبدى الوجود من حيث ابتداء . وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك . فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟

قال الملاسفة : منعنا من ذلك حدوث تغير في ذات الله تعالى اذا قلنا به . وأيضا : لماذا تأخر حصول المراد عن الإرادة ؟

فأجاب الغزالي : اتم تكرون وجود ارادة قديمة متعلقة بأحداث شيء أى شيء . . . . . وتقولون أن ذلك محال . فما وجه الاستحالة ؟ أتعرفونه بضرورة العقل أم بنظره ( أى بالنظر في دليل ) ؟  
وإذا قلتم بإفكار الإرادة : فأتم قد اعترفتم بها في مواضع ثلاثة هي :

( أ ) العالم قد وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل فقائضها ، فلم يختص ببعض الوجوه ؟

( ب ) اتم تقولون : إن السماء متحركة على قطبين : فما هو الشيء الذي خصص مكانهما دون بقية الأمكنة ، مع أنكم تقولون بأن السماء جسم كرى متشابه ؟

( ج ) كذلك تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس . . . . . فما الذي خصصها ؟ مع تساوى الجهات ، كتساوى الأوقات من غير فرق ؟

ثم اعترض عليهم قائلاً على سبيل الالتزام لهم :

أتم قد استبعدتم حدوث حادث من قديم . ولا بد لكم من الاعتراف به . فإن في العالم حوادث ولها أسباب ومحال أن تذهب الى غير نهاية . واذن فلا بد من انتهاء السلسلة عند حد .

وَأَذِنَ فَقَدْ صَدَرَ حَدِثٌ عَنْ قَدِيمٍ عَلَى حَسَبِ مَذْهَبِكُمْ .

وحتى الحركة الدورية التي تقولون بها ، أحادثة أم قديمة ؟  
فإن كانت قديمة . فكيف صارت مبدأ الأول الحوادث ؟ ( أى واقتم  
تمنعون ذلك ) وإن كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر . . . . وتسلسل  
الأمر ( ١ ) .

وبخصوص المبدأ الثانى الذى قالوه وخلصوا منه الى القول بقدم  
العالم وهو : علم الله تعالى لا يتأخر عنه تحقق معلومه ، بل لا بد وأن  
يوجد فى الحال دون أدنى تأخير . . .

قال الغزالي ما مؤاده :

إن هذا القول منكم معناه أن العالم صدر عن الله تعالى على  
سبيل الإيجاب أى دون أن يكون له ارادة فى ذلك . وقد قمنا فى  
الأدلة السابقة بطلان انتفاء الارادة عنه . وأثبتنا وجود الارادة له  
سبحانه . وبناء على ذلك فليس هناك ما يمنع من أن يؤخر خلق  
العالم الى الوقت الذى أوجده فيه . . . ثم بعد ذلك يهلكه فى  
الوقت الذى يزيد . . .

وأيضاً : فقد وجد العالم حيث وجد على الوصف الذى وجد ،  
وفى المكان الذى وجد فيه . بالارادة . والارادة صفة من شأنها  
تمييز الشيء عن مثله . ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة .  
فلا يسأل عن الارادة لم خصصت هذا ؟ لأن ذلك وظيفتها . كما لا يسأل  
عن العلم لماذا هو محيط بالمعلوم على ما هو عليه ، لأن ذلك  
وظيفته .

ثم إن القول بالإيجاب يجعل الله تعالى مجبوراً . . . كما يجعله جاهلاً

( ١ ) التهاافت - ص : ٩٤



بما يصدر عنه ... مقهورا عليه ... وهذا باطل بالاتفاق . فبطل ما أدى اليه ... فثبت كونه مريدا .

ورد الغزالي على مبدئهم الثالث الذى يقولون فيه : ان العالم ليس فعلا لله ... بل هو صادر عن الله ... وما دام الله وجودا دائما فصدور العالم عنه كان دائما بدون تأخير .. الخ .

قال : أقم تقولون هذا بناء على فهمكم الإرادة لله تعالى وقد سبق أن أبطلنا لكم ذلك .

ثم أيضا أن قولكم ان وجود العالم صادر عن وجود الله ... فزعمتم أن الصادر عن الله تعالى هو مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة اليه الا الوجود ...

ونسيتم أن الشرط فى كون الوجود فعل الفاعل كونه مسبوقا بالعدم<sup>(١)</sup> وهذا يؤدى الى القول بحدوث العالم .

ورد الغزالي عليهم فى قولهم : العالم ممكن والامكان يحتاج الى مادة يوصف بها ... فالمادة قديمة ... الخ قائلا :

ان الامكان والوجوب والامتناع هى معان عقلية ... ولا تحقق لها فى الخارج . ومثل ذلك ما يقوله ابن سينا من أن النفوس الـآدمية جواهر قائمة بنفسها وهى حادثة . ولها امكان قبل حدوثها وامكانها ، وصف اضافى ولا يحتاج الى مادة . والا لكانت النفوس قديمة ... هذا هو صريح كلام ابن سينا ... وهو اعتراف منه بان الامكان وصف اضافى ولا يحتاج الى مادة . أى فلماذا يأتى فى مسألة قلم العالم ويقول انه اذا كان ممكنا لاحتاج الى مادة نحكم عليها بالامكان ... فتكون قديمة!!<sup>(٢)</sup> .

(١) التهافت ص ١٢٦ ، ١٢٧

(٢) التهافت ص ١٠٦

ورد عليهم الغزالي في قولهم ان قدم العالم مع الله تعالى  
لا يضر لأن الله متقدم على العالم بالرتبة ... فله الصدارة  
والتقدم ... الخ .

قال لهم : أتم قولون ان الله تعالى متقدم على العالم بالذات  
لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين ... وهو تقدم بالطبع . ويجوز  
أن يكون معه في الوجود ... الخ .

قال : الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا . ومعنى  
قولنا : ان الله متقدم على العالم والزمان . انه سبحانه كان ولا عالم ،  
ثم كانه ومعه عالم . وهذا التعبير لا يتضمن الوجود ذات . وعدم  
ذات . ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث . وان  
كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان . فلا تنفك  
الى اغاليط الوهم .

فذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه . فظن أنه شيء محقق  
موجود هو الزمان . وهو كعجز الوهم عن أن يقدر قناهي الأجسام  
فيما يلي الرأس مثلا الا على سطح له فوق . فيتوهم أن وراء العالم  
مكافا اما ملاء وأما خلاء . واذا قبل ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد  
أبعد منه ، جبن الوهم عن الازعان لقبوله .

فليتأمل ذلك : لأنهم — أي الفلاسفة — اتفقوا على أنه ليس وراء  
العالم لا خلاء ولا ملاء<sup>(١)</sup> .

وبذلك ينتهي مناقشة الغزالي للفلاسفة في قولهم بقدم العالم .

\*\*\*

### ١٣ - مناقشة الغزالي للفلاسفة في حشر الأجساد

نتنقل بعد هذا الى ذكر موقف الغزالي مما قاله الفلاسفة وخاصة ابن سينا من ادعائهم حشر الأرواح يوم القيامة وليس الأجساد .

ونحب أن نقدم لذلك بكلمة توضح الموقف ...

القرآن الكريم وكذلك السنة صريحان في أن الحشر أى البعث يوم القيامة يكون للأجساد والنفس معا ... فمن ذلك مثلا ما يقوله القرآن الكريم في وصف نعيم أهل الجنة : « ... وفيها ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين وآتتم فيها خالدون » وقوله تعالى « أن المتقين في جنات ونعيم . فأكهرن بما آتاهم ربهم ووقاهم ربهم عذاب الجحيم »  
الطور : ١٧ ١٨

وفي شأن العذاب للمكذبين ورد قوله تعالى : « ... كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ... » وأيضا قول الرسول الكريم في وصف الجنة : « فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » . وغير ذلك من آيات وأحاديث .

المسلمون جميعا وعلى رأسهم المتكلمون فهموا هذه النصوص على طاهرها وقضوا بأن الجزاء يوم القيامة سيكون للجسم والروح معا ...

لكن الفلاسفة خالفوا في ذلك وعلى رأسهم ابن سينا ... الذى قال ان البعث يوم القيامة يكون للأرواح وليس للأجسام ... للأسباب ذكرها وسبق أن عرضنا لها بالتفصيل عند كلامنا على فلسفة ابن سينا فلا نعيد هنا . لكن خلاصتها شيان :

١ - الذات والآلام للروح أقوى .

٢ - القول بحشر الأجساد يتقرب عليه مشاكل لا خروج منها  
إلا بالقول بعدم حشرها ، وحشر الأرواح فقط .

لذلك فكنفى هنا بأن نبرز وجهة نظر الغزالي ممثل المتكلمين  
عامة ورأيه هو بوجه خاص .

وفي الحقيقة فإن وجهة نظر الغزالي تلتقى مع وجهة نظر ابن سينا  
في شيء واحد وهي أن كلا منهما ينكر التناسخ . فقد أنكره وأبطله  
ابن سينا في رسالته الموسومة باسم ( رسالة أضحوية في أمر المعاد )  
السابق الإشارة إليها . . . كما أنكره الغزالي أيضا في تهافت الفلاسفة . . .

ويرد الامام الغزالي على هذه المشاكل ردا سهلا ومختصرا  
قائلا : « ان حشر الأرواح والأجساد معا أمر قد ورد به الشرع  
وهو ممكن في العقل . ولا استحالة فيه كما يقول ابن سينا ، لأن  
قدرة الله وعلمه لا حدود لهما ، وكيفية الخلق لله لا يحيط بها  
الإنسان . وقد ورد حديث نبوي يقول إن يوم القيامة سينزل مطر من  
السماء على هيئة نطفة يخلق الله منها الناس الذين ماتوا » .

أما دعوى ابن سينا أن تأويل النصوص الواردة بحشر الأجساد  
واجب هنا . . . تشبها بتأويل نصوص التشبيه فالرد عليه : بأن  
النصوص المتشابهات . . . اضطررنا الى تأويلها لمصادمتها للعقل  
ولنصوص أخرى محكمات . . . وهما يقضيان بأن الله تعالى « ليس  
كمثله شيء وهو السميع البصير ولكن هذه الاستحالة غير موجودة هنا  
في القول بحشر الأجساد مع الأرواح فوجب ترك النصوص على ظاهر  
دون تأويل » (١) .

\* \* \*

---

(١) التهاقت ص ٢٧٣ وما بعدها .

## ١٤ - خاتمة : بين الغزالي وأئمة فلاسفة العصر الحديث

من المناسب هنا - ما دمتنا نتكلم عن صلة الغزالي بالفلسفة والفلاسفة - أن نشير الى أن له مواقف أخرى خارج مناقشاته لفلاسفة الاسلام وأساتذتهم اليونانيين .. هذه المواقف لها طرافتها وسبغها على من جاء بعده من فلاسفة العصر الحديث ... وأعنى بذلك موقفه من الشك وموقفه من الاحتمالية فى القوانين ...

فقد عرفنا فى سيرة حياته أنه تعرض لأزمة شك عنيفة استمرت معه حوالى شهرين ، جعلته يشك فى المعقولات والمحسوسات ، ويقول لعل هنالك حاكما أعلى من العقل يجعلنى أقول عندما أجمع  $1 + 1 = 1$  فأقول اثنين بدلا من ثلاثة ... وهو نفس المثال الذى ضربه ديكارت فيما بعد ... وقال عنه لعل هنالك شيطانا خبيثا يجعلنى أحكم بهذه النتيجة . ثم شك الغزالي فى الخواص والمحسوسات بنفس الطريقة التى شك بها ديكارت ، حتى ليذهب الغزالي الى آخر المدى فى شكه فيقول : ولماذا لا تكون حياتى التى أحيها فى اليقظة الآن ... فى على مثال ما أراه فى النوم ؟ وهو نفس السؤال الذى طرحه ديكارت على نفسه ... ثم رجع الغزالي الى نفسه بعد ذلك فوثق بها وبما عنده من ادراك لحقائق الواقع ... وأرجع ذلك الى هداية الله له ... وما قال له ديكارت فيما بعد لا يخرج عن هذا المعنى ... وهذا توافق جد عجيب ... فماذا فعله ؟ !

شئ آخر ... وهو أن ديكارت قد نحى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها فى رأيه لا تدرك الا بعدد من السماء خارق للعادة ، فارتد بهذا الى النزعة اللاعقلية فى مجال الدين .

والغزالي السابق على ديكارت قد توصل الى نفس الشئ حيث جعل غرضه الأول والآخر من تأليف كتابه ( تهافت الفلاسفة ) هو اثبات أن العقل قاصر عن ادراك حقائق الأمور الإلهية ، وأنه لا يمكن

التحويل عليه بشأنها ، ودعا فيما يتصل بهذه الأمور الى مصدر آخر هو  
خبر النبي المعصوم (١) .

هذا عن أوجه الشبه بين ديكارت والغزالي .

أما عن تشابه الغزالي مع غير ديكارت من فلاسفة العصر الحديث  
فهو ذلك التشابه القائم بينه وبين أرباب الوضعية الحديثة في جانين  
من جوابهم وان يكن خالفهم في الثالث :

أما الجانب الأول من جوانب التشابه ، فهو الوثوق بالعلوم  
الصورية من منطقية ورياضية واعتبارها يقينية .

والجانب الثاني هو : اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ  
مرتبة اليقين ... لأنه لا ترابط اطلاقاً بين ما يسمى مسيياً وما يسمى  
مسيياً وانما هو ترابط عادي .

وهذا الاقتران العادي هو من تقدير الله سبحانه بخلقها على  
التساوي لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت ، بل في المتدور  
خلق الشبع دون الأكل . وخلق الموت دون جز الرقبة . وإدامة الحياة  
مع جز الرقبة . وهلم جرا ... الى جميع المقترنات .

وحصول الاقتران مثلاً ... هو عند ... وليس بـ

أما الوجه الذي خالفهم فيه فهو افكارهم للميتافيزيقا . وقال ان  
تلك الأفكار لا يقوم عليه دليل صحيح . لأننا نعرف عالم الغيب عن  
طريق النبي . وهو معصوم من الخطأ .

(١) انظر : سليمان دينا - تهافت الفلاسفة - المقدمة ص ٢٩ ، وهي  
المقدمة القيمة التي كتبها للتهافت حينما نشرة بالقاهرة .

وعلى ذلك يمكن تقسيم منهج الغزالي فى المعرفة الى ثلاث شعب هى :

- ١ - المعرفة الغيبية ... عن طريق الوحي •
  - ٢ - المعرفة المنطقية والرياضية ... وطريقها العقل •
  - ٣ - المعرفة التجريبية ... وطريقها الحواس • وغايتها الظن لا اليقين •
- وبإتهاء كلامنا هنا - ينتهى بنا القول ... فى الغزالي •

\*\*\*





## الباب الثالث

### الفلسفة في المغرب الاسلامي

● الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي .

● ابن ماجه .

● ابن طفيل .

● ابو الوليد بن رشد .



## الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي

### • توطئة :

دخلت الأندلس في حكم الأمويين وظلت السيادة لهم زهاء قرنين ونصف من الزمان . وقد ابتداء هذا الحكم ٩٢ هـ وهو العام الذي فتح فيه طارق بن زياد هذه البلاد وكان طارق أحد قواد موسى ابن نصير عامل الأمويين على افريقية . وظلت ولاية الأندلس تابعة للخلافة الأموية في دمشق . . . . حتى اذا ما سقطت الدولة الأموية عام ١٣٢ هـ وجاء السفاح أول مؤسس للخلافة العباسية وتعقب الأمويين بالقتل ، حينئذ فر حفيد لهشام بن عبد الملك وهو عبد الرحمن بن معاوية الملقب بالداخل وبصقر قریش الى الأندلس ، وانهز فرصة الخلاف بين القيسية واليمينية فتغلب على الولاة وبايعه الساس بالامارة وجعل فيرطبة عاصمة امارته . . . .

وقد توارد على حكم هذه البلاد ملوك وأمراء عديدون . . . . انتهى الأمر بهم الى زوال ملكهم عنها ٨٩٢ هـ بعد حكم دام نحو من ثمانية قرون .

### الحركة الفلسفية والعملية في الأندلس

اتصلت الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي بنظيرتها في المشرق عن طريق رحلات العلماء من المغرب للمشرق ( حيث بغداد ودمشق والحجاز) . . . . وكان أول ما أخذوه من علوم الفلسفة آنذاك الطب والتنجيم . . . .

ولكن تأخر ظهور الفلسفة في المغرب عنها في المشرق حوالي قرنين من الزمان ، ذلك أن السريان في الشرق نقلوا الفلسفة اليونانية الى السريانية فبقيت محفوظة في مدن الشام ، حتى اذا خضع الشام للإسلام واستقرت الدولة الأموية لم يجد العرب جهدا في نقل الفلسفة وهو العمل الذي نهض به السريان بتشجيع الخلفاء والأمراء .

وكما بدأت حركة النقل بالعلوم ثم بالفلسفة في المشرق كذلك مرت حركة طلب العلم ثم الفلسفة في المغرب . وذلك بفضل الحكم الثاني ( ٣٥٠ - ٣٦٦ هـ ) الملقب بالمستنصر بالله الذي جلب كتب الفلسفة وغرائب ما صنف بالشرق وذلك منافسة منه لما كان يفعله الفاطميون من الاشتغال بالفلسفة وتغريب الحكماء والأدباء . . لأنه من الأمويين الذين حكموا الأندلس .

ومما يروى عنه في ذلك انه أرسل ألف دينار من الذهب الى أبي الفرج الاصفهاني ليفتنى منه أول نسخة من كتاب الأغاني . وقد قرىء هذا الكتاب بالفعل في الأندلس قبل أن يقرأ في العراق .

وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه لمختصر ابن بعبد الحكم وأمثال ذلك .

وكان يبعث في شراء الكتب رجالا من التجار ، وجمع في قصره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط ، والاجادة في التجليد ، فأوعى من ذلك كله ، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده . . وبذلك أصبحت الأندلس منذ أواسط القرن الرابع ممهدة لظهور الفلسفة القائمة على الطب من جهة وعلى الرياضيات من حساب وهندسة وفلك من جهة أخرى . . . (١) .

وكان أعيان السراة والتجار يتقلدون بالتخلفاء في هذا الأقبال . علني اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ .

وكان الاشتغال بالفلسفة منوعا الى نوعين : نوع أميل الى التصوف منه الى الفلسفة البحتة ، وهؤلاء اتبعوا من الفلاسفة أفلوطين . وربما

---

(١) الأهواني - أحمد قواد - الفلسفة الاسلامية ص ٨٧ - ٨٩

بعد من أوائلهم ابن مسرة ( ولد ٢٦٩ هـ ) الذى كان من مدرسته  
ابن سبعين •

النوع الثانى : من اشتغلوا بالفلسفة الصرفة على النحو الذى سار  
عليه أرسطو وربما كان أولهم بمعنى الكلمة ( ابن باجه ) وهو المعروف  
بابن الصائغ الذى توفى ٥٣٣ هـ وكان ابن حزم الذى ولد فى قرطبة  
عام ٣٨٣ قد سبقه الى الكلام فى الفلسفة ••• لكنه كان اقرب الى  
الفقهاء والمتكلمين والأصوليين منه الى الفلاسفة لأنه ألف فى هذه العلوم  
كتبا قيمة • وأما أهم كتبه فى الفلسفة والأخلاق فهى ( طوق اليمامة )  
فى الحب وكتاب الأخلاق والسيرة وفيه يصور حياة أهل عصره • ثم كتاب  
الفصل فى الملل والأهواء والنحل ••• وهو فى مقارنة الأديان • فمن  
هو ابن باجه هذا ؟

\*\*\*



## الفصل الأول

### ابن باجة

عاش ابن باجة في عصر المرابطين . . . وهو يعرف باسم : أبو بكر ابن يحيى بن الصائغ . ولد في سر قسطه في القرن الخامس الهجري . وتجمع المصادر على قصر حياته . وكانت وفاته ٥٣٣ هـ (١) .

وكان هذا العصر عصر اضطهاد للفكر وأصحابه . وقد تأثر كثيرا بالفارابي سواء في حياته ( اذ كان مجبا للعزلة والموسيقى مثله ) أو في عمق تفكيره وأصالته . وقد تأثر به ابن رشد والبرت الأكبر .

أما آثاره الفلسفية فلم يستطع اتمامها ، وله رسالة في المنطق ورسالة في النفس ، وأخرى في اتصال الانسان بالعقل الفعال . ثم رسالة في الوداع . ولكن أهم رسائله على الاطلاق هو : تدير المتوحد . وله أيضا شروح على كتب أرسطو .

وقد رفض اتجاه ابن مسرة ( ولد ٣١٩ هـ ) المائل الى التصوف ، كما رفض الغزالي في قوله بأن الحقيقة يمكن امتلاكها بنور يقذفه الله في القلب . فقال ابن باجة ان الحقيقة تأتي من النظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية . وكتابه تدير المتوحد يبين فيه معالم الطريق الموصل الى العقل الفعال . فلتقف قليلا عند هذا الكتاب : وكذا رسالة الوداع :

(١) وقد رويوا آفة وزر جوالى عشرين سنة لأبى بكر بن ابراهيم صهر على بن يوسف بن تاشفين رئيس المرابطين .

## تدبير المتوحد

معنى المتوحد : ( النبته التي تثبت من تلقاء نفسها وتنتحي فاحية وحدها ) فانه تعرض في هذا الكتاب للمدينة ووصفها على نحو مختصر من جمهورية أفلاطون . وعنده أن المدينة الفاضلة هذه قد خلت من صناعة الطب وصناعة القضاء ، لأن أهلها لا يمرضون ولا يظلمون . . . . ورأى أن الخير في أن يعيش الانسان وحده بعيدا عن الناس حتى ولو كان مضطرا الى العيش بينهم بجسمه . . ومن رأيه أن هناك عقلا واجدا كليا إقتبس كل فرد منه قسمة تختلف كبرا وصغرا . . . . وربما كانت هذه الفكرة من الأسس التي بنيت عليها فكرة وحدة الوجود .

أما لفظة التدبير فتقال على ترتيب أعمال نحو غاية مقصودة . . . . ( وهي هنا الاتحاد بالعقل الفعال ) .

وهذا المجتمع الذي رسمه في المدينة تسود فيه الفضيلة . وتنتفي الشرور وذلك بفضل اتصال الأفراد المتوحدين بالعقل الفعال .

والخلاصة أن المتوحد هو الذي يعيش طبقا للدواعي العقل ، وينمي عقله في جو من الحرية الخالصة . ولا يتسبني له ذلك الا باعتزال المجتمع . والعكوف على تعليم نفسه ، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة فيكونون كأصدقاء ، تقرر المحبة نظام جماعتهم وهم السعداء حقا والخاللون الذين أصبحوا أقوارا مشرقة تجد نفوسهم راحتها في الاتحاد بالعقل الأعلى مصدر الفيض والنور .

## رسالة الوداع

أبان فيها فضل العلم والمعرفة وفضل التأمل الفلسفي ، وأنها وحدهما يؤديان بالإنسان الى معرفة الطبيعية ، ويعيناه على تعرف نفسه ويوصلانه الى العقل الفعال ، كما يتعرض فيها للنفس الانسانية ونهايتها . . . الخ .



وفي هذه الرسالة آراء في اتحاد النفوس ، أخذها منه ابن رشد .  
وقد سماها رسالة الوداع لأن ابن باجة كان على سفر طويل ، فكتبها  
لصديق من أصدقائه ليترك له آراءه اذا قدر أن لا يلتقيا . وفيها  
بحث في قيمة المعرفة على نحو ما تراه في كتاب الشفاء لابن سينا .

\* \* \*



## الفصل لثنانى

ابن طفيل

٥٠٦ - ٥٨١ هـ = ١١١٠ - ١١٨٥ م

● هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل الأندلسى القرطبى . ولد على مقربة من غرناطة بالأندلس ، وليس تاريخ مولده معروفاً بالضبط . اشتغل فى ابتداء أمره بالطب ، واشتهر بهذه الصناعة ، وله فيها تأليف ضابطة ، وكانت بينه وبين ابن رشد مراسلات حول كتاب الكليات لابن رشد مما يدل على رسوله قدم ابن طفيل فى الطب . كما كانت له آراء فى علم الفلك ذكرها البطروجى المنجم .

● واتصل ابن طفيل بأبى يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين فأصبح طبيبه الخاص من سنة ٥٥٨ الى سنة ٥٨٠ هـ . وكان أبو يعقوب يقرب العلماء والفلاسفة ، فسأل ابن طفيل أن يشرح كتب أرسطو ، فقدم اليه أبا الوليد ابن رشد ورشحه لهذا العمل فقام به خير قيام ولما صحى ابن طفيل عن وظيفته طيبيا للسلطان ، خلفه فى ذلك ابن رشد ، وكان أبو يعقوب متعلقا بابن طفيل شديد الشغف به والحب . ولما توفى أبو يعقوب ظل ابنه أبو يوسف محتفظا بصداقته حتى انه حضر بنفسه جنازة ابن طفيل بمراكش (١) .

### مؤلفات ابن طفيل

لم يبق لنا من مؤلفات هذا الفيلسوف الا رسالة المسماة ( حى بن يقظان ) وهى رسالة مشهورة فى العربية واللاتينية على السواء ، ترجمها بوكوك فى القرن السابع عشر ، ولها ترجمات حديثة بالألمانية والفرنسية والانجليزية والألمانية .

(١) الأهوانى - الفلسفة الاسلامية - ص ٩٥

● وتسمى هذه الرسالة أيضا أسرار (الحكمة المشرقية) ويكفى أن ننظر الى عنوانها الصحيح وهو : (رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية ، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على ابن سينا الامام الفيلسوف الكامل العارف أبى جعفر ( كذا ) ابن طفيل ) لنعلم انه يتابع الشيخ الرئيس فى حكمته المشرقية أو الاشراقية ، وهى فلسفة صوفية متأثرة بالافلاطونية المحدثة (١) .

#### حى بن يقظان : عند ابن طفيل

● حى بن يقظان فى قصة ابن طفيل هو عبارة عن انسان عاش فى جزيرة مهجورة .. وكان قد وصل اليها طفلا قذفت به مياه البحر فى تابوت أحكمت أمه قفله بعد أن أروته من الرضاع ، وكانت أمه أميرة مضطهدة فى جزيرة مجاورة فاستودعت ابنها أمواج البحر حتى تنجيه من الموت .. هذا فى رواية .

وفى رواية أخرى انه فى جزيرة مهجورة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء ، وفى ظروف طبيعية ملائمة يولد طفل من طينة تخرمت على مر السنين من غير أب ولا أم ..

● هذا الطفل تبنته غزالة وأرضعته وحنّت عليه كامه . ونمنا (حى) . وأخذ يلاحظ ويتأمل ، وكان الله قد وهب ذكاء وقادا ، فعرف كيف يقوم بطاجات نفسه ، فاهتدى الى النار ، وصنع الآلات والسلاح ، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير الى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها وقد وصل الى ذلك بطريقة الفلاسفة . وأدنت به هذه الطريقة الى أن يطاول عن سبيل الاشراق الفلسفى الوصول الى الاتحاد بالله .

● وهذا الاتحاد - أو الاتصال - هو العلم الغزير والسعادة القصوى المتصلة بالخالدة ، ولكى يصل « حى » الى ذلك دخل مغارة

وصام أربعين يوما متوالية مجتهدا في أن يفصل عقله عن العالم الخارجى وعن بدنه بوساطة التأمل المطلق فى الله نكى يبلغ الاتصال به . حتى أدرك ما أدرك .

● وعندما بلغ هذا المبلغ لقي رجلا تقيا ضالعا يسمى ( أسأل ) أقبل من جزيرة مجاورة يحسبها الناس مهجورة من البشر . وقام ( أسأل ) بتعليم صاحبه المنفرد بنفسه الكلام . وهو سبيل التفاهم والافهام وأطلع ( أسأل ) على الطريق الفلسفى الذى ابتكره ( حى ) لنفسه ورأى فيه تعليلا علويا للدين الذى كان يعتقد . كما رأى فيه تفسيراً لكل الأديان المنزلة .

● ثم اصطحب ( أسأل ) حى بن يقظان الى الجزيرة المجاورة التى كان يحكمها ملك صالح يسمى « سلامان » وهو صاحب ( أسأل ) الذى كان يرى ملازمة الجماعة وتحريم العزلة . وطلب اليه أن يكشف الى أهل الجزيرة عن الحقائق العليا التى وصل اليها فلم يوفق ، وعندئذ اعترف كل من أسأل وحى بن يقظان بأن الحقيقة العليا لا تتفق مع بليقة العامة ، لأنهم مكبلون بأغلال الحواس ، وعرفا أن الانسان اذا أراد الوصول الى التأثير فى أفهامهم الغليظة فلا مفر له من أن يصوغ آراءه فى قوالب الأديان المنزلة .

وكان نتيجة ذلك أن قرر اعتزال هؤلاء الناس المساكن الى الأبد ، مع نصحتهم بالتمسك بأديان آبائهم وأجدادهم . وعاد حى وصاحبه الى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الالهية الخالصة التى لا يدركها الا القلائل من الناس (١) .

(١) ملخص عن : جوثالث بالنشيا : تراث الفكر الإندلسى — ترجمة

حسين مؤنس ص ٣٤٩ — ٣٥٠

قلنا عن : الأهوانى — الفلسفة الاسلامية ص ٩٧ — ٩٩

— وانظر أيضا — أحمد أمين : حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل

والسهروردى — دار المعارف — ص ١٠ — ١١

● الأساس الفلسفى لهذه القصة هو الطريق الذى كان عليه فلاسفة المسلمين على مذهب الأفلاطونية الحديثة ( نظرية الاتصال ) .  
وقد صور ابن طفيل الانسان الذى هو رمز الفعل فى صورة حى ابن يقظان ( واليقظان هو الله ) وقد رمى ابن طفيل من ورائها الى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة ، وهو موضوع شغل أذهان مفكرى المسلمين كثيرا ..

### مسلك ابن طفيل فى قصة حى بن يقظان

بدأ ابن طفيل فى اعتقاد بعض الفلاسفة قبله فبدأ ينقد الفيلسوف المشهور ابن الصائغ . وهو فيلسوف عالم فى الطب والفلك والطبيعة والرياضة وشهر بالاحاد قتالبت عليه الحكومة والشعب . وكان أول من أذاع العلوم الفلسفية فى الأندلس . وقد كتب شروحا كثيرة على بعض مؤلفات أرسطو وصنف كتباً عديدة .

● رماه ابن طفيل بالقصور فى التفكير .

● كما نقد الفارابى واتهمه بأنه كثير الشكوك قليل البث فى المشاكل الفلسفية .

● كذلك نقد فلسفة ابن سينا زاعماً أنه ألف كتابه ( الشفاء ) على مذهب أرسطو .. مع أن الأمر ليس كذلك .

● كذلك نقد الغزالى بأن مخاطبته للجمهور جعلته مضطرباً يربط فى محل ما يحله فى محل آخر ، ويكفر فى أشياء يحلها فى موضع آخر ..

● ثم بدأ يقص علينا قصة حى بن يقظان نفسه فأول ما اعترضه من المشاكل مشكلة خلق الانسان أو كيف ظهر أول انسان على وجه الأرض .

واقترح لذلك رأيين : رأى ذهب فيه الى التولد الذاتى من الأرض

والرطوبة والحرارة .. ورأى يذهب فيه الى التولد العاى من  
أب وأم ...

● ومن القصة تعرف أن ابن طقيل يذهب فى المعرفة الى المذهب  
العقلى والكشفى معا ، وأن الانسان بملكته هاتين يستطيع أن يرتضى  
بنفسه من المحسوس الى العقول ، ومن العقول الى الكشف وأن  
الفكر مستقل عن اللغة . وهذه مسألة اختلف فيها الفلاسفة  
كثيرا شرقا وغربا ..

● ومغزى القصة هو أن العقل والشرع متفقان فى الأصول . وأن  
اختلفا فى الفروع .. لأن الدين يوجب تفاصيل لا يصل اليها العقل  
كالصلاة والصوم والزكاة والحج<sup>(١)</sup> ...

\* \* \*





## الفصل الثالث

أبو الوليد بن رشد : الشارح الأكبر

( ٥٢٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨ م )

١ - نشأته وسيرته : هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة ٥٢٠ هـ ( ١١٢٦ م ) . وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز الحضارة والعلم الاسلاميين في الأندلس . أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة . وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس ، وأكثرهم تضلعا . وقد ولي فيلسوفنا منصب قاضي القضاة في الأندلس ، وعرفت له مباحث جلية في الفلسفة ، وفي الفقه ، وفي الشرعيات على وجه العموم .

نشأ ابن رشد اذن في بيت علم ودين . . . ورثهم عن أبيه وجده . . . ولذلك يسمى أيضا بابن رشد الحفيد . . . ودرس الفقه على مذهب الامام مالك ، ثم عكف على الأدب شعره ونثره . . . والرياضيات ، والطب . . . والحكمة . . . وكان من أساتذته في هذه العلوم : ابن بشكوال وابن مسرة ، وأبى جعفر هارون .

سمح به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت ( مؤسس دولة الموحدين ٥١٥ هـ والملقب بالمهدى ) فدعاه الى مراكنش واستفاد به فى اثناء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها . ثم اتصل بخلفه يعقوب ابن يوسف الملقب بالمنصور بالله ( ٥٨٠ - ٥٩٥ هـ ) = ١١٨٤ - ١١٩٨ م . وكان أبو يعقوب هذا محبا للعلم والعلماء ميالا للفلسفة ومباحثها . وكان وزيره ابن طفيل . قد أشاد فى مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العلمية ، فاستدعاه الخليفة وأكرمه وجعله من خاصته .

ثم عينه قاضيا في أشبيلية عام ١١٦٩ م • ثم عينه ١١٧١ م قاضيا  
في قرطبة • ثم استنداه ١١٨٢ م وعينه طبييا خاصا به ، ثم لم يلبث  
أن عينه قاضيا لقضاة قرطبة •

في أثناء هذه الفترة — وأثناء صلته بأبي يعقوب يعكف ابن رشد  
على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها ففسرها ثلاث مرات : أحداها  
يسمى الشرح الكبير والثاني الشرح المتوسط • والثالث الشرح  
الصغير ••• وتوصل الى تلخيصها — الى حد ما — من شوائب  
الإفلاطونية المحدثة • ويقال إن ذلك كان بفصل ابن طفيل بعد أن شكك  
إليه الخليفة من غموض النصوص الأرسطية المترجمة الى العربية •

ولما توفي أبو يعقوب وخلفه ابنه أبو يوسف ظل ابن رشد محتفظا  
بمكائنه لديه كما كان في عهد والده ولكن ذلك لم يدم طويلا ، إذ آثار  
ذلك عليه الحسد والحقد لدى الفقهاء ••• الأمر الذي دفعهم الى  
توجيه تهمة الكفر والزندقة الى ابن رشد عام ١١٩٥ م ••• فكان من  
نتيجة ذلك أن أمر الخليفة بإحراق كتبه ونفى الفيلسوف الى قرية يهودية  
تقع الى الجنوب الشرقي من قرطبة تسمى ( اليسانة ) فشنع عليه الفقهاء  
أيضا ••• وقالوا : نفى الى أقاربه •••

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف — كان في حرب مع الفونس التاسع  
ملك كشتاله — أحس بحاجة الى استجلاب رضا الشعب ومؤازرته  
له ••• وكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم •••  
فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بابن رشد ••• ولكن  
بعد أن هدأت الأحوال — استجاب الخليفة لوساطة بعض الناس الذين  
يعرفون ابن رشد جيدا ••• وأخلى سراح ابن رشد وأباح دراسة  
الفلسفة ••• ودعاه الى بلاطه في مراكش حيث توفي ٥٩٥ هـ ( ١١٩٨ م )  
وعمره اثنان وسبعون سنة • ودفن بمراكش • تم نقل جثمانه الى  
قرطبة حيث دفن الى جوار أجلاده •••

## ١ - شهرته

مات ابن رشد وترث خلفه شهرة عريضة في العالم الغربي تفوق شهرته في العالم الشرقي (الاسلامي) بكثير... حتى لقد اطلقوا عليه لقب الشارح الاكبر لما عرف عنه من احاطته بفلسفة أرسطو وشروحه عليها... وقد ظهرت الاتجاهات الرشدية في الفلسفة المسيحية + وكان القديس توما الاكوينى من أشد المعجبين به والمتأثرين بفلسفته... ولهم يلبث أن ظهرت حركة فلسفية كبرى في أوروبا تحمل اسمه... ويطلق عليها (الرشديون) اى اتباع مدرسة ابن رشد... وقد هاجمهم الكنيسة... لكنهم لم يستجيبوا لها... وصاروا فيما بعد رسل الحضارة والتنوير والنهضة في أوروبا<sup>(١)</sup>...

## ٢ - مصنفات ابن رشد

لاين رشد مصنفات كثيرة بعضها فى الفقه المالكي (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) وبعضها الآخر وهو أكثر فى الفلسفة وهذه منها شروح على كتب أرسطو بلغت ثلاثة شروح : الشرح الكبير والشرح المتوسط ، والشرح الصغير ، وبعضها مصنفات له هو + كما أن له مصنفات فى الطب هو : (الكليات فى الطب) الذى صنفه وعمره ٣٦ عاما + وقد أشار على ابن زهرى صديقه أن يقوم بتأليف كتاب فى جزئيات الطب + ففعل وتكون من الكتاين موسوعة فى الطب +

ومصنفاته الفلسفية التى يهنا أن تتعرف عليها فى دراستنا هنا بوجه خاص هى :

١ - (تهافت التهافت) الذى صنفه رادا على كتاب الامام الغزالى (تهافت الفلاسفة...) +

(١) يمكن الرجوع فى هذا الى كتاب الأستاذ العقاد : ابن رشد والى الكتاب القيم الذى قدمته الدكتور زينب الخضيرى عن أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى +

٢ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال •

٣ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة •

وهي كلها موجودة ومطبوعة •

هذا ولما كان لابن رشد منهج قد اتبعه في عرض آرائه الإسلامية وبعض هذا المنهج قواعد عامة فلسفية وبعضها قواعد استند إليها في النقد • لذلك كان لزاما علينا أن نبدأ بتوضيح هذه القواعد وتلك •



### ٣ - المنهج الفلسفي عند ابن رشد

تكلم ابن رشد في رسالته ( فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال ) على وجهة نظره في التوفيق بين الفلسفة والدين وبين الخطوات التي بنى عليها هذا التوفيق • ومن كلامه هناك يمكن استخلاص جملة المبادئ التالية :

١ - وجوب التفلسف أو كما يطلق عليه ( النظر العقلي ) أو « القياس العقلي » • وقد بين ذلك في رسالته المذكورة أعنى ( فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال ) معتمدا في هذا على آذ القرآن قد حث على النظر العقلي وأمر بالاعتبار مشيرا الى قوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » والى قوله تعالى أيضا : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » بل انه ذكر هاتين الآيتين صراحة •

٢ - وجوب النظر في فلسفة الأقدمين والاعتبار بها ، والافادة منها وهو يقصد بذلك الفلسفة اليونانية صراحة وبعمامة ، والفلسفة الأرسطية بخاصة •

٣ - وضع الفكر الفلسفي في منزلة أسمى من الوحي : ولذلك

فأدى بضرورة تأويل نصوص الشرع إذا تعارضت مع العقل ومن هنا تكون القاعدة الرابعة هي :

٤ - قانون التأويل : ومن هنا وتطبيقاً لقانون التأويل عنده قسم الناس إلى ثلاث مراتب هي :

(أ) صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً \* وأولئك هم الخطائيون (أي الذين لا يصلح لهم سوى البراهين الخطائية وهي المأخوذة من مقدمات مقبولة أو من مقدمات مظلومة - والمقبولة هي المأخوذة من أفاضل العلماء والمشهورين - والمظلومة هي التي يطلب على الظن رجحانها مع تجويز نقيضها ) \*

(ب) أما الصنف الثاني فهم : أهل التأويل الجدلوي وهؤلاء هم الجدليون ويقضد بهم المتكلمين \* \* \* وهؤلاء يأخذون حججهم من المستلمات والمشهورات \*

(ج) أهل اليقين : وأولئك هم البرهانيون أي الفلاسفة ، طبقات الناس أذن من حيث القدرة على الفهم : عامة - متكلمون فلاسفة \* \*

يستتبع هذا أذن تكون الكتب التي تكتب للناس مراعى فيها هذا التصنيف \* فكتبك لا تصلح إلا للعامة \* \* بحيث لا يتجاوزونها إلى غيرها ، حتى لا يحدث لهم شغب في عقولهم \* كما أن هنالك كتبنا للجدلين - وأخرى لأصحاب البرهان \* وكل حسب استعداده \* والفرق بين النوعين أن كتب أصحاب البرهان يصرح فيها بالتأويل \* \*

أما كتب أهل الجدل وكتب الجمهور \* فلا يصرح فيها بشيء من التأويل \*

وهنا يعيب ابن رشد على الغزالي عجزه عن البراهين والتأويلات في كتبه طريحاً للعامة \* \* \*

٥ - لا تناقض بين الدين والفلسفة • لأن كليهما حق ، والحسق لا يضاد الحق ، بل ولا يتعدد •

#### ٤ - المنهج النقدي عند ابن رشد

ناقش ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة في بيان عقائد الملّة » الفرق المشهورة في عصره هي :

- ١ - الأشعرية •
- ٢ - المعتزلة •
- ٣ - الباطنية •
- ٤ - الحشوية •

وقال بضلال هذه الفرق وتبطلها عن منهج الشرع حسب ما يراه هو : وقد بين أسباب ذلك • ومن جملة كلامه لخرج بالمبادئ التالية :

١ - اعتبار العقل أساس : ولذلك يجب تأويل ما خالفه منصوص ، وكذلك أيضاً كائن ينقد الأشاعرة على وجه الخصوص لاستعمالهم براهمين ليست يقينية بل جدلية وذلك في معرض تدليلهم على وجود الله تعالى • وقام فعلاً بنقد هذه الأدلة نقداً تفصيلياً • وكذلك نقد المعتزلة في إبعادهم عن الطريق اليقينية رغم أنهم يدعون أنهم أهل العقل ، لكن براهمينهم ليست يقينية •

٢ - وعلى هذا الأساس قام بنقد الحشوية لاغفالهم العقل كلية بل ومحاربتهم لاستعماله في جانب الدين •

٣ - وهذا الأساس العقلي هو نفسه الذي جعله ينقد الصوفية أيضاً في منهجهم الذوقي الذي يقولون عنه انه هو طريق الوصول الى معرفة الله ، مفضلاً عليه المنهج العقلي •

٢ - الأساس الثاني في منهج ابن رشد النقدي : هو اعتباره

أن الكون كله تشمله ضرورة حتمية من الترابط الواقع فيه بين الأسباب ومسبباتها ، أو بين العلل والمعلولات . ولذلك قد دليل المتكلمين على وجود الله تعالى المسمى بدليل الامكان والوجوب . . . . . قائلا إنه هذا الدليل يسمح بوجود خلطة في نظام الكون لأنه يقول بإمكان تغير الموجودات ، وأن وجودها الحالي ليس حتما استمراره ، بل هو قابل للتغير . وهذا في رأى ابن رشد غير صحيح ، لأن الكون مترابط وليس في الامكان أبدع مما كان .

٢ - الأساس الثالث : هو تقديره لأرسطو ولذهبه تقديرا كبيرا وهذا هو السبب الذي جعله ينقد الغزالي بل وابن سينا أيضا ، قائلا إنه الغزالي حينما هاجم الفلاسفة في كتابه التهاوت لم يكن في الحقيقة مهاجما لأرسطو نفسه ، بل لابن سينا ، وذلك لأن الغزالي اعتقد خطأ أنه آراء ابن سينا تمثل آراء أرسطو تماما . وذلك ليس صحيحا على إطلاقه . . . . . لأن ابن سينا خالف أرسطو في بعض الأماكن ، وفهمه خطأ في بعض الأماكن الأخرى . ولذلك كان أولى بالغزالي أن يقول إنه ينقد ابن سينا ، ولا يقول إنه ينقد الفلاسفة جميعا . . . . . لأن ابن سينا لا يمثلهم جميعا .

هنا ولما كان ابن رشد كثيرا ما يشير في كلامه الى أنواع الحجج قائلا ان هذه حجة جدلية ، أو ان هذه حجة برهانية . . . . . لذلك أثرنا أن نورد هنا كلمة عن أنواع الحجج التي أوردها المناطقة في كتبهم ومنهم ابن رشد :

أنواع الحجج : عند ابن رشد وغثيره :

١ - حجة خطائية : وتعتمد في مقدماتها على المقبولات والمظنونات .

٢ - حجة جدلية : وتعتمد في مقدماتها على المسلمات والمشهورات . والغرض منها الزام الخصم . والمشهورات مأخوذة من العادات والشرائع والآداب التي يؤمن بها الناس . أما المسلمات فهي ما يسلم به الخصم .

٣٠ - حجة برهانية : يعتمد في مقدماتها على اليقين - وهي مقدمات مأخوذة من مصدر اليقين التي هي عند المناطقة ستة هي :

- (١) الأوليات
- (٢) المحسوسات
- (٣) المجزئات
- (٤) الحدسيات
- (٥) القضايا التي عرفت بنفسها لا توسط (مثل الأربعة زوج)
- (٦) المتواترات

٤ - أما القياس المؤلف من المخيلات فيسمى شعرا  
٥ - كذا القياس المؤلف من الوهميات فيسمى سفسطة والغرض منه افحام الخصم وتغليظه

والقياس الجدلي يوقع شبه اليقين - وكذلك القياس السوفسطائي  
أما القياس الخطابي فهو يوقع ظنا غالبا

وأما القياس الشعري : فلا يوقع تصديقا ولكنه يوقع تخيلا محركا  
لتنفس الى اقتباس واقساط

#### ٥ - مذهب ابن رشد الفلسفي

● نستطيع الآن نجل مذهب ابن رشد في أنه مذهب عقلي : أنه يقدس العقل ، ويرفع من شأنه ، وبه يفسر المعرفة والوجود على سواء

والعقل أساسا يقوم على المعاني الكلية التي تضم تحت جناحيها  
أشتات الجزئيات : فالكليات تصورات ذهنية وليست موجودة في الخارج ، على عكس ابن سينا الذي يمسك العصا من وسطها - وقد  
كانت مشكلة الكليات ذات شهرة كبيرة في العصر الوسيط

● كذلك يؤمن ابن رشد صاحب المذهب العقلي بارتباط الإلهيات



بالمسببات • لأن الإيمان بالسببية هو أساس العلم الطبيعي وأساس الفلسفة العقلية وهو يعيب على الغزالي أنه يهائم الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات حتى يفسح المجال للقدرة الالهية •  
وهاجم الفلاسفة في كتابه التهافت لقولهم بهذا المبدأ • فود عليه ابن رشد في هذا ••

● وابن رشد يفسر الدين تفسيراً عقلياً مع رجوعه في ذلك إلى القرآن • فهو في « فصل المقال بين الحكمة والشرعة » يذهب إلى أن معرفة الصانع لا تكون إلا بالنظر في الكائنات التي خلقها الله للاستدلال منها على وجود الصانع • وقد سلق الله في كتابه دليلين لخصهما ابن رشد في دليل الغاية ودليل الاختراع (١) •••

\*\*\*

### التوفيق بين الحكمة والشرعة

عند ابن رشد

رصد ابن رشد لهذا الجواب رسالته الهامة والشهيرة المعنونة باسم (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال) حيث بين فيها حكم الفلاسفة أو النظر العقلي كما يطلق عليه من حيث الإباحة والمنع في نظير الشرعة • وكان السبب الذي دفعه إلى ذلك هو ما نسب من كراهية الناس للفلسفة ••• ولما كان هو أحد المشتغلين بها المحيين لها فقد أراد أن يوفق بينها وبين الدين الذي يعتنقه ويؤمن به وهو الاسلام • وكان مسئلكه هذا مثل مسلك من سبقه من فلاسفة حيث أجمعوا كلهم على ألا تعارض بين الدين والفلسفة • فعمل ذلك الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل ••• وكان موضوع التوفيق عندهم هو أهم الموضوعات على الإطلاق •

وفي رسالته (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال) •

---

(١) الأهواني - الفلسفة الإسلامية - ص ١٠٦

أوضح الفيلسوف ابن النظر العقلي أمر جاء في الشرع ، الذي أمر به اما على جهة الوجوب أو على جهة الندب ، من ناحية أن النظر في الموجودات يؤدي الى معرفة الصانع . والله كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم .

ويستدل ابن رشد على وجوب النظر العقلي أو التفلسف بقوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » .

ثم يستدل على وجوب استعمال القياس العقلي الذي هو أساس التفلسف بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ذاهبا الى أن معناها الدعوة الى استعمال القياس العقلي أو القياس الشرعي معا . من المعلوم ، وليس ذلك الا القياس .

وهذا النظر الفلسفي - أو كما يسميه القياس - واجب على من يؤمله له ملكاته العقلية وظروفه الحياتية .

ثم ينتقل ابن رشد فيبين وجوب دراسة المنطق تفصيلا فيقول بأن الذي يشغل بالقياس يجب عليه معرفة أنواع الأقيسة وأنها تنحصر في أربعة : القياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي . ثم يقول :

واذا اعترض معترض على أن القياس العقلي بدعة لم تكن موجودة في الصدر الأول . فالرد عليه هو : وكذلك القياس الفقهي لم يكن هو الآخر موجودا في الصدر الأول ، ومع ذلك وافق عليه الفقهاء ولم يقولوا انه بدعة .

وهو بهذا الرد قد اتخذ دليلا من تسليم الفقهاء بالقياس الفقهي أي أنه رد اعتمد فيه ابن رشد على ما يسلم به الخصم ، وهم الفقهاء هنا .

وسياتى بعد قليل أن يثبت هذا البرهان ليس يقينياً بل جدلياً .  
ثم يقرر بعد ذلك بأنه ما دام ضارَّ النظر العقلى أمراً مشروعاً فى  
الشرع ، فلا مندوحة ( لا مفر ) لنا عن الاستفادة بما ذكره الأقدمون  
لأننا إذا بدأنا من البداية ضائع عمرنا ولم نستطع تحصيل ما حصلوه .  
وسواء أكان القدماء مسلمين أو غير مسلمين .

وهذان الأمران أعنى مشروعية التفلسف والأخذ عن القدماء شدد  
عليها ابن رشد تشديداً كثيراً ، وهو يريد ، بالمقدمين فلاسفة اليونان  
وبالأخص أرسطو . . . . . مذكراً مرة أخرى بأننا فى الفقه وأصول الفقه  
قد اضطررنا الى الأخذ بآراء من سبقونا من الفقهاء فى هذا  
المضمار . . . . . فلا ضير علينا من ثم أن نستعين فى الفلسفة بآراء من  
سبقونا بل وإن نشكر لهم ما وصلوا اليه من الحق . وإن معذرتهم وثبت  
على ما أخطأوا فيه .

ثم ينتقل ابن رشد بعد ذلك الى بيان ما يجب علينا عمله إزاء  
وجود أى تعارض بين العقل ( الفلسفة ) والشرع ، قائلا : إن كان هذا  
التعارض قائماً فى موضوع سكت عنه الشرع ، فلا تعارض هناك  
حقيقية . وذلك كالنظر المتعلق بالرياضيات والطبيعات . فإن النظر هنا  
لا يتصور وجود تعارض فيه مع الشرع ، لأن الشرع لم يبحث هذه  
الموضوعات .

أما إذا كانت الموضوعات التى تبحثها تكلم فيها الشرع وتعارضت  
مع العقل فالواجب علينا هنا تأويل الشرع كى ينفق مع العقل . فالتأويل  
هو منهج فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

ومعنى هذا أن ابن رشد يجعل التفلسف أصلاً والوحى تبعاً ، وأنه  
يضع العقل بمنزلة أسسمى من الشرع . فالمعتبر عنده أولاً وأخيراً هو  
النظر العقلى أو التفلسف . . . . . فالعقل عنده هو الأصل . . . . . وما وافقه  
من الشرع قبلناه وما لم يوافقه أولناه . . . . .

وهنا يصل بنا الفيلسوف الى تصنيف الناس من حيث قبول ظاهر  
الشرع أو تأويله الى أصناف ثلاثة هي :

١ - العامة أو الجاهلون : وهم من ليس لهم قدرة على فهم النصوص  
الا بظاهرها . . . . . وهؤلاء يسطون النصوص كما هي دون تأويل لأن  
التأويل في حقهم ربما يخرجهم من الايمان الى الكفر . . . . .

٢ - المتكلمون : وهم العلماء الذين فصبوا أنفسهم للدفاع عن  
الدين لكنهم لا يستعملون أدلة يقينية ، بل جدلية . ولذلك يسميهم  
« الجدليون » وذلك لأنهم يرضون من المقدمات التي يقدمونها في  
براهينهم بما هو مشهور أو مسلم عند الخصم . . . . . أو مأخوذا من أقوال  
العلماء ، دون امتناء منهم بما هو يقيني أو برهاني .

٣ - الفلاسفة : أو أصحاب النظر الخاص . . . . . وهؤلاء هم الذين  
يجب في حقهم التأويل . . . . . لأن لهم عقلية خاصة تجعلهم يفهمون ما يريد  
الشرع من وراء الأمور الظاهرة . . .

والسبب الذي دفع ابن رشد الى هذه التفرقة بين الناس في التفهم  
هو قوله بأن الشرع أحيانا يصرح بالحقائق التي يسهل ادراكها عند  
الجميع : العامة منهم والخاصة والمتوسطين . . . . . وحيث فلا يحتاج الأمر الى  
تأويل . . . . . لكن أحيانا ما تكون الحقائق التي يريد الشرع تفهيمها للناس  
صعبة ، فحينئذ يلجأ الى أسلوب مجازي ، أو مزيج من الحقيقة  
والمجاز ، بحيث يفهم العوام من هذا الأسلوب ما يتلاءم مع مداركهم .  
وأما الخاصة فيصلون الى تلك الحقائق عن طريق فهم المجاز ، ورده  
الى أصله ، بتأويل العبارات الواردة في الشرع وإدراك مغزاها الحقيقي .  
ومن هنا تستطيع أن تفهم الحاجة الى الفلسفة والتفلسف .

ويقول ابن رشد أن الخاصة يجب عليهم ألا يكشفوا للعامة عن  
التأويل أو يطلعوهم على الباطن من الشرع والأضواء وكذبوا . ولذلك  
عاب على الغزالي ما صرح به للمصلحة من أمور لا تليق الا بالخاصة .

ويستشهد ابن رشد على صحة تفرقة هذه بين العامة والخاصة وبين الظاهر والباطن بقول ينسب للإمام علي رضي الله عنه وهو : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » .

ومن ذلك تفهم ابن رشد كما قسم الناس الى عامة وخاصة فقد ادعى أن القرآن ظاهرا وباطنا... وان لكل فئة من الناس ما يناسبها... ففتح بذلك باب التأويل على مبصرايه... وفي ذلك كان الخطر كل الخطر على العقيدة... على نحو ما حدث لدى التسيعة الباطنية والصوفية .

والحق أن الدين الاسلامي بعقائده وشرائعه واضح كل الوضوح ومن أجل ذلك سمي دين الفطرة... ومثل هذه الفطرة عندها الاستعداد الجلي لتلقى دين الله وأدراك ما فيه من عقائد وعبادات ادراكا صادقا لا لبس فيه فيما يقوله يحق الأستاذ الدكتور محمد مزروعة (١) .

وهنا تقابلنا مشكلة هامة ، وهي ما موقف ابن رشد من الاجماع ، ولكن ابن رشد وقد تعرض لهذه المشكلة تراه يرد عليها بقوله ان المسائل النظرية في الشريعة لم يتقرر الاجماع فيها بطريق يقيني . كما تقرر في العمليات . وذلك سببه أن كثيرا ممن كان في الصدر الأول . قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا... فكيف يمكن أن يتصور اجماع منقول إلينا في مسالة من المسائل النظرية . ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس (١) .

(١) محمد محمود مزروعة - أضواء على المنهج النقدي لابن رشد

القاهرة ١٩٧٨ - ص ٦٤

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ومزروعة : المصدر السابق

ص ٦٥

• وهو من أجل ذلك يحظر الكشف عن الحقائق الباطنة لأغامة لأن في ذلك خطراً عليهم •

ولقد وضع ابن رشد قواعد للتأويل حتى لا يتسرب اليه الفوضى فحدد النصوص التي يجب تأويلها ، وحدد من لهم الحق في القيام بالتأويل ( وهم الفلاسفة ) كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل ( وهم الخاصة ) وليسوا العامة •

والموضوعات التي لا يجوز التأويل فيها هي الأصول الثابتة وهي :  
— الاقرار بالله تبارك وتعالى •

— وبالتبوات ، وبالسعادة الآخروية والشقاء الآخروى (١) •

موقف ابن رشد من الفرق في عصره

كما سبق القول فإن الفرق التي كانت موجودة في عصر ابن رشد هي : الأشعرية — المعتزلة — الباطنية — الحشوية • وكتب المعتزلة لم تصل اليه لذلك سكت عنهم — أما الأشاعرة والحشوية فقد تقلدهم •• ورفضهم •• وكذلك الباطنية وهم الصوفية • وسنبداً بذكر رأيه في الحشوية •

موقف ابن رشد من الحشوية

الحشوية هم القائلون بأخذ النصوص القرآنية على ظاهرها دون أى تأويل • لأنهم يحرمون استعمال العقل في المسائل الدينية • وقد سموا حشوية لأنهم بأخذهم الآيات المتشابهة في القرآن من مثل قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » ، « ويبتى وجه ربك ••• » ، « الرحمن على العرش استوى » على ظاهرها فكأنهم قد أثبتوا لذات الله تعالى حشوا ماديا ، وهو ما ينافى آيات التنزيه •

(١) زينب الخضير — أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى  
القاهرة ١٩٨٣ — ص ١٢٠ — ١٣٣

وهم يعتبرون رغم هذا من فرق أهل السنة ، وهم طائفة المحدثين بالذات حتى لقد جرى عرف كتاب ومؤلفي الفرق الإسلامية بالإشارة إليهم بأنهم حشوية أهل الحديث • ابن رشد يشير إليهم على أنهم كانوا موجودين في عصره وينتقد مذهبهم قائلاً :

ان هذه الفرقة ضالة ، لأنها بحسب الظاهر من أمرها مقصره عن مقصد الشرع الذي دعا في أكثر من آية الى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوب عليها ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ... » الآية ومثل قوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض ... » الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى •

ثم قال ابن رشد ردا على سؤال ينتظر توجيهه اليه وهو : ولماذا لم يطلب النبي صلى الله عليه وسلم من الناس أن يؤمنوا بالله تعالى عن طريق هذه الأدلة العقلية ؟

• ويجيب على ذلك قائلا : ان العرب كلها كانت تعترف بوجود الباري سبحانه ، ولذلك قال تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » ؟

أما من كان قليل العقل بطيء التفكير • قال ابن رشد : مثل هذا فرضه الايمان بالله من جهة السماع •

وبذلك أنهى مناقشته للحشوية • الذين لا يأخذون إلا بالظاهر من الشرع • نعم : الظاهر فقط •

تعليق : لا شك أن هذا المنهج الذي أتخذه الحشوية منهج خاطيء لأن الإسلام فيه من دلائل العقل على كل معتقد من معتقادات الشيء الكثير •

: وأما فقد ابن رشد للباطنية الذين هم الصوفية لأنهم يقولون بأن معرفة الله أساسها السلوك - لا النظر العقلي - مستندي في ذلك. إلى علوهم نصوص من القرآن مثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ومثل قوله تعالى أيضا : « ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » إلى أشباه ذلك .

قال ابن رشد : ان هذه الطريقة وان سلمنا وجودها إلا أنها ليست عامة للناس ما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثا . والقرآن كله انما هو دعوة إلى النظر والاعتبار وتبنيه على طرق النظر . (١) .

#### نقد ابن رشد للأشاعرة

في مجال اثبات وجود الله تعالى :

استدل الأشاعرة ومثلهم سائر المتكلمين على وجود الله تعالى بدليلين مشهورين هما :

دليل حدوث العالم - ودليل أسسه دليل الامكان والوجوب وتفصيل الدليل الأول هو قولهم بأن العالم يتراكم من أجسام وأعراض والأجسام تتراكم من أجزاء لا تتجزأ ، أي جواهر فردة ، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة ، وبالتالي تكون الأجسام التي تتراكم من هذه الجواهر ، محدثة أيضا ، وإذا كانت محدثة ، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى .

قال العالم أذن بجميع أركانه ، وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة ، يعد مخلوقا كائنات عن أول ، حادثا بعد أن لم يكن شيئا ، ولا عينا ولا ذاتا ، ولا جوهر ولا عرضا .

(١) محمود قاسم ( دكتور ) : محقق كتاب الكشف عن مناهج

الأدلة لابن رشد ومعلق عليه - القاهرة - الانجلو ١٩٥٥ - ص ١٤٩



والدليل على حدوث هذه الموجودات أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال الى حال ، بمعنى بطلان حالة وحيث حالة أخرى فالحالة التي حدثت بعد حدوثها معلوما ، بالضرورة والمشاهدة يوما كلف ضروريا لم يفتقر الى الاستدلال عليه . أما الحالة التي بطلت ، فبطلانها بعد دليل لا شاهدة على حدوثها ، لا قدمها ، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت ، وإن التغير وبطلان الصفات وتغيرها ، انما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود ، ولا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود .

والى جانب هذا يستدل الاشاعرة بأكثر من آية من القرآن الكريم منها على سبيل المثال : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (١) .

فتغير الأجسام التي منها يتكون العالم دليل على حدوثها واحتياجها الى محدث أحدثها .

وعند الاشاعرة ان المقارن للحوادث حادث . . . : هذا مبدأ يجر صواب عليه جدا . . .

نفس ابن رشد لهذا الدليل .

يقول ابن رشد ان هذا الدليل يعتمد على ثلاث مقدمات هي :

( أ ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض .

( ب ) الأعراض حادثة .

( ج ) بما لا ينفك عن الحوادث حادث .

(١) البقرة - آية ١٦٤

وينقد ابن رشد المقدمة الأولى بقوله انها لا تكون صحيحة الا اذا كان الجوهر يعنى الأجسام التى تشير اليها والتى تقوم بذاتها ، أما اذا قصدنا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم كما يرى المتكلمون ، فان هذا لا يعد أمرا واضحا يقينا . اذ من أين نعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة . واذا كان يوجد هذا الشك فلا يمكن اذن وصف طريقته الأشاعرة بأنها طريقة برهانية .

أما المقدمة الثانية القائلة بحدوث الأغراض فيقول عنها بأنها ليست واضحة ولا يقينية . اذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الأجزاء أو الجزئيات الى حكم مطلق فان مشاهدتنا لحدوث بعض الأغراض لا يجعلنا نحكم بتطيق ذلك على كل الأغراض وخاصة ما كان منها خاصا بالأجرام السماوية كخزكاتها وأشكالها .

معنى هذا عند المتكلمين أننا نقيس الغائب على الشاهد وهذا لا يجوز عند ابن رشد الا اذا تيقنا أن طبيعة الشاهد والغائب مستويتان .

وكذلك الشأن فى المقدمة الثالثة : فهى الأخرى ليست يقينية ولا برهانية . لماذا ؟ لأنها ليست محددة تجديدا واضحا .

وينهى ابن رشد تقدمه لهذا الدليل بأنه ليس برهانيا ولا يلتق بالجمهور . لأن مقدماته لا تعدو أى لا تزيد عن كونها قياسا جدليا لا يرقى الى مستوى البرهان واليقين . وهذا عيب القياس الجدلي فيما يقول ابن رشد . لأن مقدماته لا يشترط فيها الا أن تكون مشهورة بحسب (١) .

---

(١) دكتور عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد : طبعة القاهرة - الأولى - دار المعارف ١٩٧٠ م - ص ٦١ ، قلا عن تلخيص البرهان لابن رشد ص ٢٠٤ ( مخطوطة ) .

وتعليقنا على هذا النقد هو أن ابن رشد قيد أقام نقده هذا على أساس اعتقاده بقدوم العالم... وبهذا استبعد أى تغيير يؤدي إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو<sup>(١)</sup>...

نقد ابن رشد لدليل المتكلمين

الثاني : دليل الممكن والواجب

وذهب المتكلمون الى أن الوجود ينقسم الى ممكن وضروري ،  
والممكن لا بد أن يكون له فاعل \* ولما كان العالم ممكناً ، وجب  
أن يكون الفاعل له واجب الوجود \*

ومعنى هذا أن دليل المتكلمين يقوم على التفرقة تفرقة رئيسية بين  
الممكن ( العالم ) والواجب ( الله ) \* وقد ذهب كثير من المتكلمين الى  
القول بهذا الدليل \*

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل يعتمد على مقدمتين :

المقدمة الأولى هي : العالم بخصيص ما فيه جائز أن يكون على مقابل  
ما هو عليه ، فمثلاً يمكن أن تتحرك النار الى أسفل رغم أنها خفيفة ،  
ويمكن أن يتحرك الحجر الى أعلى رغم أن طبيعته مكونة من التراب  
والتراب من العناصر الثقيلة \*

وواضح من هذه المقدمة أنها تقوم على ما يعتقده الإشاعرة بعدم  
وجود ضرورة بين الأسباب ومسبباتها \* وإذا كان ابن رشد قد ذهب الى  
تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه كان متوقفاً منه  
نحضر هذه المقدمة \*

---

(١) عاين العراقي - المصدر السابق - ص ٦١ ، نقلاً عن مقدمة  
موريس بوريج لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٩ ، ١٠٦

ولذلك نراه يقول فيها انها مقدمة خطائية وليست مقدمة برهانية .  
لماذا ؟ قال : لأننا نرى في الكون وأجزائه عناية وغائية وعلاقة ترابطية  
بين كل موجود والموجود الآخر . وهذا لا يتفق طبعاً مع منطق الأشاعرة  
الذين يقولون بالجواز وعدم الضرورة .

فنقد ابن رشد هنا يستند الى مبدأ أساسى عنده فى فلسفته وهو  
أن الكون كله مشمول بقوانين حتمية صارمة لا تسمح بأى تدخل أو  
اجتمال فيها . فهو بإختصار لا يؤمن بالامكان واحتمال قلب طبائع  
الأشياء .

ويقول أيضاً أن ادراك الحكمة الالهية فى مصنوعاته لا يتم الا اذا  
قلنا بالترابط الواقع بين اجزاء هذا الكون . . . ومن ثم يمكننا اقامة  
الدليل على وجوده تعالى فى سهولة ويسر ، عكس ما اذا قلنا باستنكك  
بين هذه الأجزاء . لأن هذا التنكك لا يدل على أى غائية الالهية . . .  
والسبب فى ضعف دليل الأشاعرة واللتكلمين - هكذا يقول ابن رشد :  
هو أنهم ابتعدوا عن العقل ابتعاداً كبيراً .

فالحكمة الالهية تتمثل فى الثبت والضرورة لا التغير والجواز .  
لماذا ؟ لأن الحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على العقل . ولما  
ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وتكيفياتها كما تقول الأشاعرة  
فى المخلوقات مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى  
المخلوقات وأيضاً كان يترتب على قولهم امكان أن يصبح كل فاعل  
صانعاً ، وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً .  
وهذا كله ابطال للخلق والحكمة .

ويسخر من الأشاعرة قائلًا : أى حكمة كانت تكون فى الإنسان  
لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأذى بأى عضو اتفق أو بغير  
عضو ، حتى يكون الابصار مثلاً يتأذى بالاذن كما يتأذى بالعين والشم

بالعين .. كما يتأتى بالألف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي  
نقضى به . نفسه حكيماً (١) .

هذا عن المقدمة الأولى قى دليل الإشاعة .

أما عن المقدمة الثانية فى هذا الدليل هى كالآتى :

الجائز محدث وله محدث . أى فاعل صيره باحدى الجائزين أولى  
منه بالآخر (٢) .

قال ابن رشد : ان هذه المقدمة ليست يقينية وليست بينة بنفسها .  
اذ لا يوجد برهان قطعى عند الإشاعة على امتحالة قيام ارادة حادثة فى  
موجود قديم . وذلك لأنهم يعتسلون على مبدئهم القائل بأن ما لا يخلو  
عن الهواذ حداث .

وقول ابن رشد عن هذه المقدمة بأنها ليست يقينية ولا بينة بنفسها  
... لماذا ؟ الآن العلماء قد اختلفوا حولها . أعنى حول قول الإشاعة  
ان الجائز محدث . ولقد حاول الامام الجوزى الملقب بامام الحرمين وهو  
متكلم أشعري ... وكان أستاذاً للغزالي ... قول قد حاول أن يبنى  
هذه المقدمة على ثلاث قضايا ، الا ان ابن رشد تكادته ان يترك هذه  
القضايا أيضاً دون تفنيد .

وهذه القضايا هى :

٢ - الجائز لا بد له من مخصص يجعله يأخذ الوصتين الجائزين  
أولى حته بالثانى .

٣ - هذا المخصص لا يكون الا مريداً .

٣ - الموجود عن الارادة حادثة .

(١) عاطف العراقي - المصدر السابق - ص ٦٤ ، أخذنا من كلام

ابن رشد فى تهافت التهافت - ومناهج الأدلة .

(٢) مناهج الأدلة - ص ١٤٤ .

وشرح أبو المعالي الجويني ذلك بقوله ان الجائز لا يأتي من فعل الطبيعة ابدا لأنها تفعل كلا الأمرين الجائزين لا احدهما . أما المريد فيفعل واحدا منها لأن له ارادة تخصص الشيء بأحد وجوهه . . . .

ويستدل الجويني علي خلق العالم الموجود عن الارادة بالقول بأن كون العالم في هذا الموضع الذي خلق فيه ، من الجو الذي خلق فيه أي الخلاء ، مماثل كونه في غير ذلك الموضع من الخلاء .

فاذا كانت الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر المتجانسة فاختصاص كل من الأجسام بما له من صفات جائز ، ولا بد في التخصيص من مخصص (١) .

أما تعريف الارادة الذي ذكره أبو المعالي فيوافق عليه ابن رشد لكن القول بأن العالم يوجد في خلاء يحيط به ، هو قول ليس يقيني أي غير بين بنفسه . اذ يترتب عليه أن يكون الخلاء قديما . وهذا ما لا يرضيه الأشاعرة ، اذ أنه اذا كان محدثا احتاج الي خلاء (٢) .

أما القضية الثالثة القائلة بأن الارادة لا يكون عنها إلا مراد يحدث فقال عنها ابن رشد انها ليست واضحة . وليست يقينية بينه وذلك لسببين هما :

ان الارادة متى حققت شيئا بالفعل أي شخصته - كانت من المضاف اليه . فاذا كان هذا الشيء ، محدثا ، فتبكي الارادة محدثة واذا كان هذا الشيء قديما فتكون الارادة قديمة . وما دام المتكلمون قد وضعوا العالم حادثا ، لأنه مراد . . . فيترتب على ذلك أن تكون الارادة هي الأخرى حادثة . وهذا شيء لا يريد المتكلمون .

---

(١) المواقفة للإيجي ج ٨ ص ٤ ، قهلا عن الدكتور عاطف العراقي المصدر السابق ص ٦٦ . . . . .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٤٧ - عاطف العراقي في المصدر السابق ص ٦٦

الأمر الثاني هو : عديم وجود برهان قطعي عندهم باستحالة قيام  
إرادة حادثة في موجود قديم . فقد هم يعتمدون على القول بأن ما لا  
يخلو عن الحوادث جادث .

وواضح من هذا النقد أن ابن رشد قد بناء في فلا الدليلين  
الذين نصيهما الإشاعة على وجود الله تعالى . على اعتقاده بالعلاقات  
الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بقديم العالم . كما يقوم أيضا  
هذا النقد على أساس أن أدلة المتكلمين خطائية جدلية وليست برهانية  
كما سبق أن ذكرنا .

ويقول ابن رشد في هذا الصدد أن المتكلمين يعتمدون على أدلية  
جدلية وليست برهانية وهذا ما يسبب لهم كثيرا من المشكلات . فهم  
كثيرا ما يعتمدون على أن النظر العقلي يساوي الجدل . وهذا ليس  
صحيحا .

والنتيجة في رأيه أن أدلتهم لا تناسب الجمهور ولا تناسب الخاصة  
أما أنها لا تناسب الجمهور فلأنهم أحاطوها بكثير من التزيينات  
والتفصيلات التي يضعون عليها مسحة من المنطق لكي يدخلوا في الأذهان  
أنها عقلية . . . مع أنها ليست كذلك .

وأما أنها لا تناسب الخلاصة فلأنها خلت من المقدمة اليقينية التي  
هي مطلب البرهان الذي يناسب الخاصة .



الأدلة الشرعية على وجود الله

عند ابن رشد

بعد أن تم لابن رشد نقد الدليلين اللذين قدمهما المتكلمون على  
وجود الله قال ابن الطريق الشرعي هو الطريق الصحيح . وهذا الطريق

هو المأخوذ من القرآن الكريم: منبشرة ، وترجع صحته الى : أنه سهل وبسيط ولا يحتاج الى مقدمات ولا الى أعمال الذهن في تفاصيل معقدة ... كما أنه أيضا يناسب كل الناس غاياتهم وخاصتهم على حد سواء .

بل ان الآيات فيما يذهب فيلسوفنا ابن رشد قد اتبعت طريق التمثيل بالشاهد لكي تكون أوقع عند الجمهور . فأنبأ الله تعالى العباد بأن العالم وقع خلقه في زمان وأنه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف في الشاهد مكون الا بهذه الصفة . فأنه يخبر عن حاله قبل تكون العالم بقوله تعالى : « وكان عرشه على الماء » « ثم استوى الى السماء وهي دخان » .

وعنده أن الأدلة التي تؤخذ من الشرع على وجود الله تعالى ثلاثة هي :

١ - دليل البركة : ومعناه أن العالم يتحرك أي يتغير وهذا يستلزم وجود محرك أول لا يتحرك غير مادي هو الله تعالى ، لكن ابن رشد وإن كان يتابع أرسطو في هذا الدليل الا أنه لا يقول مثله بأن حركات الأفلاك السماوية قديمة بل هو يرى أن الأفلاك وحركتها مخلوقة وحادثة (١) .

٢ - دليل النية : وهو يقوم على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان وأنها من قبل فاعل قاصد .

٣ - دليل الاختراع : أي أن خلقه الموجودات مخترعة . وهذا نلمسه في أن الجماد يحدث فيه الحياة ، فنعلم أن هاهنا موجد للحياة - وأن لكل مخترع مخترع ولذلك فمعرفة سائر المخترعات تؤدي الى معرفة الله تعالى .

\*\*\*



## الصفات الالهية وموقف ابن رشد منها

أولاً : العلاقة بين الذات والصفات :

ابن رشد ينكر هنا أيضاً منهج الإشاعة الذي اتخذوه في مجال الصفات الالهية ، فمنهجهم جدلي لا برهاني كما يقول . . . . وهو مثلهم يؤمن بوجود صفات لله تعالى . وهو في دراسته لموضوع الصفات ينتقل اتجاه كلا من الإشاعة الذين يميزون بين الذات والصفات والمعتزلة الذين يوحّدون بين الذات والصفات قائلاً ان كلا الاتجاهين لا يرقى الى مستوى البرهان ولا يتفق مع الفهم الجمهور . . . .

وهو يتهم الإشاعة بأن رأيهم يؤدي الى تجويز الكثرة على المبدأ الأول طالما أنهم يجعلونه ذاتاً وصفاتاً ، كما يلزمهم أنه يكون الخالق جسماً لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حالة الجسم . وذلك لأنهم قالوا ان الله تعالى عالم يعلم زائد على ذاته . وحى بعبادة زائدة على ذاته كالخال في الشاهد (١) . .

وذلك خطأ في نظره لأنه في هذه الحالة سيشتبه قولهم قول النصارى . والرأي عنده أن الصفات يمكن اعتبارها مضافة أو مبلوطة أو متوهمة بأنحاء مختلفة ، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكثير هذه الصفات . . . .

ولكن لماذا يعتبر الصفات مضافة أو مبلوطة أو متوهمة ؟ الجواب لأنه يرى أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها ، وبخاصة اذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل . .

(١) الأشعري يذهب الى أن إثبات الصفات لله يدل على وجود هذه الصفات متميزة - عاطف العراقي - المصدر السابق - ص ١١٠

وأما إذا كانت بالقوة فلا يمتنع عند الفلاسفة أن يكون واحد بالفعل كثيرا بالقوة (١) .

والواقع أننا نجد مؤثرات فلسفية أرسطية واضحة جدا عند ابن رشد تتجلى في ذهابه إلى أنه لا يمكن وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها . وخاصة إذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل .

وهو ينقد المعتزلة في توحيدهم بين الذات والصفات قائلا إن هذا بعيد عن المعارف الأولى بل هو ضلها . وهو قد لا يجعله قريبا من الأشاعرة ، لباذا ؟ لأنه يرى أن الأشياء التي هي صورة في غير هيولى فإن الوصف والموصوف يرجعان فيها إلى معنى واحد في الوجود وإن كانا في الاعتبار اثنين . أعني وصفا وموصوفا . . . (٢) .

ثانيا . الصفات نفسها :

قال المتكلمون بجملة صفات الله تعالى . وقد ذكروا أنها :

الوحدانية - العلم - الحياة - الإرادة - القدرة - الكلام - السمع - والبصر .

وإبن رشد يرى أن في أدلة الأشاعرة على الوحدانية ضعف يجعلها أدلة غير صحيحة لضعف أساسها لأنهم يعتمدون على دليل أطلقوا عليه اسم دليل الممانعة أو التمانع . وذلك لأنه لا يجرى مجرى الطبع . لأنه لا يعد برهانا ولا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع أن يفهمه وإن فهمه فلا يقبض به .

وبوجه ضعف هذا الدليل في نظر ابن رشد أنه اعتمد على تجويز الخلاف بين الألهين . لكن لم لا يجوز أيضا اتفاقهما ؟

(١) غاطف العراقي - المصدر السابق - ص ١١٢

(٢) المصدر السابق - ص ١١٨

ولكن ابن رشد غاب عنه أنهما إن اتفقا كان معنى ذلك وقوع مقسور واحد بين قادرين متفقين من كل وجه • وهذا بخال • أعني وقوع مقسور واحد بين قادرين • فينتهي التعدد • • • • • وتوجه الاستحالة أن المقسور الواحد الواقع تحت قادرين ، يكفي في وجوده أو عدمه أحدهما فلماذا الاشتراك فإن اشترك كل منهما فيه فيجب أن تقع قدرة كل منهما على نفس النقطة التي وقع عليها قدرة الثاني • والاظهر الاختلاف • • • • • ووقوع قدرة أحدهما على نفس نقطة قدرة الثاني تحصيل حاصل • وتحصيل الحاصل محال •

وبذلك يكون قد ابن رشد هنا في غير محله • هذا من جهة • ومن جهة أخرى • فإنه في نفسه هذا قد ذهب مذهب فلسفة أرسطو في بعض جوانبها •

\* \* \*

#### موقف ابن رشد

من مسألة علم الله تعالى

وهي المسألة التي كفر الغزالي بها الفلاسفة ضمن مسائل أخرى مشهورة • فما هو موقف ابن رشد منها ؟

ابن رشد يعترف ويسلم بما يسلم به المتكلمون وسائر المسلمين من أن الله تعالى عالم بكل شيء • غير أنه يقول أنني مع تسليمي بأنها صفة قديمة غير أنني أقول لا ينبغي التعمق في هذا فيقال بما يقوله المتكلمون: من أنه تعالى يعلم المحدث وقت حدوثه يعلم قديم • لأن ذلك يستتبع أن يكون العلم على حالة واحدة مع اختلاف المعلوم • وهذا غير معقول • والشرع أيضا لم يصرح به ، بل صرخ بأنه تعالى عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان • وعالم بأنه قد تلف في وقت تلفه • وإنما كان ذلك كذلك • لأن الجمهور لا يفهمون من العلم في الشاهد غير هذا •

ومن أجل ذلك ينقد ابن رشد الطريق الذي سار فيه علماء الكلام من جعلهم هذا الموضوع موضوع جدل بينهم في حال المناظرة فضلا عن أن يثبت في كتاب • لماذا ؟ لأن أقهام الجمهور لا تقتضي إلى مثل هذه الدقائق • لأن الخوض معهم في هذه الأمور يبطل معنى الألوهية عندهم • ولذلك كانت الخوض معهم في هذا العلم محرما عليهم •

هذا ويعيب ابن رشد على المتكلمين قولهم ان الله تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها بعلم قديم على ما ستكون عليه ، فاذا حدثت فإن علمه عند حدوثها لم يتغير ، بل ظل كما هو • ويقولون ان ذلك مكابرة منهم • وهو يقصد الغزالي بالذات لأفاته هو الذي ضرب على ذلك مثالا في (تهافت الفلاسفة) من أنه الله تعالى اذا علم (مثلا) دخول زيد بغداد غدا في الساعة الثانية عشر ظهرا ، فاذا جاء الغد ودخل زيد المدينة في ذات الساعة المحددة ، فان علم الله تعالى لم يتغير • بل هو هو •••

ثم يقول للغزالي مصرا باسمه انه أخطأ عندما قال ان الفلاسفة يروا أن الله لا يعلم الجزئيات، أصلا • ويرد عليه ابن رشد قائلا انه تعالى يعلمها بعلم غير مجافى. لعلمنا • وذلك أن علمنا معلوم تابع للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله بالوجود مقابل لهذا ، فانه علة للمعلوم الذي هو الموجود ، فمن شبه علمنا بعلم الله • فذلك غاية الجهل (١) •

بعبارة أخرى : وجود الموجود. علة لعلمنا - أما العلم القديم فهو سبب وعلة للموجود ، ويقول ابن رشد أيضا ان من قاس العلم القديم على العلم المحدث الذي هو علمنا ، فقد قاس الغائب على الشاهد • وهذا خطأ •

فلو قيل بأنه اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد ، حدث في العلم القديم علم زائد ، كمال يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له . ووجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث العلم القديم .

وهنا تناقض ابن رشد ، لأنه فيما مضى من كلام صرح بأن من يقول بعدم تغير العلم اذا تغير المعلوم يكون مكابرا . . . .

مشيرا بذلك الى رأى الأشاعرة ومنهم الغزالي - وهنا يأتى ويقول بأن العلم الالهى لما كان مختلفا عن العلم البشرى ، لأنه ( الالهى ) سبب فى وجود المعلومات . . . . . وحينئذ فإن تغيرها ( المعلومات ) لا يفيد تغيرا فى ذات الله . . . . .

الحق أن ابن رشد هنا ضعيف فى موقفه . لأنه غاد الى رأى الأشاعرة ومنهم الغزالي حين قال : ان العلم القديم يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث ، قال : وذلك غاية التنزيه (١) .

وأما مسألة علم الله تعالى بالكمليات لا الجزئيات التى آثارها الغزالي وقال ان الفلاسفة كفروا بذلك فيرد عليه ابن رشد قائلا : « ان الفلاسفة قالوا ان الله لا يعلم الجزئيات بعلم كعلما ، بل وحتى الكمليات لأنه تعالى كما سبق القول هو السبب فى حلول الموجودات .

ولذلك أدى البرهان الى أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلى أو جزئى . لمّاذا ؟ لأنه كما سبق القول ( علمه تعالى سبب الموجود ، أما الموجود فسبب لعلما ) .

وأيضا فإنه العلم الكلى يسمى علما بالقوة ، وعلم الله تعالى

لا يجوز أن يقال فيه علم بالقوة • وأصح من ذلك ألا يكون علمه جزئياً ، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم • فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله (١) •

ونلاحظ هنا أن ابن رشد يقصد تنزيه علم الله عن أن يكون مشبهاً لعلمنا وذلك حسن منه • لكنه يقول في الوقت نفسه إن الله لا يعلم الجزئيات لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم • • • فهذا منه كلام فاسد • ويتعارض ما سبق أن ذكره من أن الله تعالى لما كان سبباً في وجود الموجودات فهو من ثم يعلمها • • •

ثم تناقض مرة ثالثة حين قال إن علم الله تعالى لا يدرك كقيسته الا هو • ثم عاد فقال إن الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه - أنه يعلمها ولا يعلمها •

فكيف يقول الله عليه تعالى لا يدرك كقيسته ، ثم يأتي بعدها ويقول إنه لا يعلم الكليات والجزئيات • • • ؟! أليس هذا دخلاً في شرح كفيه العلم الإلهي ، وهو ما سبق أن نقاه ؟!

### قدم العالم عند ابن رشد

يتصور ابن رشد العالم على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل وأنه في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه •

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ج ٣ ، ص ١٧٠٧ ، ١٧٠٨ ، وتهافت التهافت ص ٦٠ ، ٨٥ ، ٨٦ ، نقلاً عن الدكتور عاطف العراقي - المصدر السابق ص ٩٢

- وانظر أيضاً : العقاد : ابن رشد - ضمن موسوعة العقاد - ج ٩ دار الكتاب اللبناني ص ٣٩٨

والفلاسفة القائلون بقدوم العالم مثل أرسطو قالوا إن السبب في ذلك هو أن العالم متعلق بإرادة الله - وإرادة الله قديمة لا تراخي لها تريده ، وأن العالم لم يسبقه زمان . لأن الزمان من حركته .

أما أين رشد فيقول إن الاختلاف الواقع هنا بين المتكلمين من الأشعرية ، وبين الحكماء راجع إلى الاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غير وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه . . . وهذه حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحوس مثل تكون الماء والهواء ، والأرض فهذا الصنف اتفق القدماء والأشاعرة على تسميته محدثا .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود ولم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان . وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما . وهذا الموجود يدرك بالبرهان وهو الله تعالى .

وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل . وهذا هو العالم بأسره . والكل متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم .

فالتكلمون يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء بمقارن للحركات والأجسام .

وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل .

وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي ، فالتكلمون  
 يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته . وأرسطو وفرقته  
 يرون أنه غير متناه كالخلال في المستقبل . فهذا الموجود الآخر الأمر فيه  
 يرون أنه قد أخذ شيئا من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود  
 القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من  
 شبه المحدث سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث  
 سماه محدثا .

وهو في الحقيقة ليس محدثا ولا قديما حقيقيا .

وواضح من كلام ابن رشد في جميع كتبه انه لا خلاف في خلق  
 الله للعالم ، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم  
 وجدوا معا ، وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله  
 ولا راد لمشيئته . وليس لها ابتداء . فالعالم قديم وله غلة عند ابن رشد .  
 - زينب الخضيرى - أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى -  
 ص ٢٢٦

فقال الغزالي ان وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضى وجود  
 الزمان بينهما وهو قول في غاية السداد ، لأن الزمان وجد مع وجود  
 العالم (١) .

المعاني عند ابن رشد

قال ابن رشد أن الشرائع كلها متفقة على أن للنفس من بعد  
 الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ، ولكنها تختلف في صفة ذلك .  
 ثم قال إن الشريعة الإسلامية هي أكمل الشرائع في توضيح  
 ذلك . وما ذلك إلا لأنها قد مثلت هذا الأمر ( البعث ) للجسم

(١) العقاد - ابن رشد : دار الكتاب اللبناني - ص ٣٩٨  
 (الموسوعة) ج ٩



بأسلوب جسماني أقرب الى أفهامهم \* ولغير الجمهور وضعت طريقا  
أخرى \*

ثم ذكر أن أهل الاسلام في فهم التمثيل الذي جاءت به الشريعة  
بشأن أحوال المعاد اتقسموا الى ثلاث فرق :

فرقة رأت أن البعث سيكون هو بعينه لذلك الوجود الذي في  
الدنيا ولا فارق بين الاثنين الا في الدوام للوجود الأخرى والانتقطاع  
للولوجود الدنيوى \*

وطائفة أخرى رأت أن الوجودين متباينين :

وهذه انقسمت الى قسمين : طائفة تقول بأن الوجود الممثل بهذه  
المحسوسات هو روحاني \* وانما مثل بالفاظ فيه اشارة الى أنه  
جسماني لتقريب معناه الى عقول الجمهور \* ولهذه الطائفة حجج كثيرة  
من الشريعة \*

وطائفة رأت أنه جسماني : لكن الأجسام هنالك ( أى في الآخرة )  
مخالفة للأجسام هنا \* وابن عباس يشبه أن يكون من اتباع هذا  
الرأى لأنه قال : ( ليس في الدنيا من الآخرة الا الأسماء ) فيما يرويه  
عنه ابن رشد نفسه \*

ثم عقب على ذلك بقوله : ويشبه أن يكون هذا الرأى هو الذي  
بالخواصم \* وعلى ذلك بأنه مسلم من مشكلات - كثيرة لو قلنا أن  
نفس الجسم الذي كان في الدنيا يعاد \*

ثم قال عقب ذلك \* \* \* « والحق أن في هذه المسألة فرض كل  
إنسان ما أدى اليه نظره فيها \* بعد ألا يكون نظرا يفضي الى ابطال  
الأصل جملة ، وهو انكار الوجود جملة ، فإن هذا النحر من الاعتقاد  
يوجب تكفير صاحبه \* \* » (١) \*

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة - ص ٤٧ ، ضمن مجلد

.. وفى هذا رد على تكفير الغزالي للفلاسفة . وكأنه يقول له ، مهلا :  
لا تسرع بتكفيرهم فإن هذه المسألة فيها آراء ... وكل مجتهد ...

### خلود النفس عند ابن رشد .

يعتقد ابن رشد بأن الخلود يكون للنفس مجتمعة .. وليس  
لنفس واحدة .. لأن النفس عنده يدخل فيها العقل .. وهو الخالد لأله  
مجرد .. وخلوده هو أن يتحرر من النفس الحيوانية التي كان معها فى  
الدنيا فى الانسان .. ومات بموت البدن . لكن يبقى الجزء الناطق  
فيها اذ أنه لا يقبل الغناء فتكون له سعادة فى المعاد تشبه سعادة  
الفناء فى الله التي يؤمن بها الصوفية .  
.. كذلك يؤمن بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض فى الكلام  
عنها بما يخالف الوحي ويناقض الأنبياء (١) ...

\* \* \*

### نظرية العقول عند ابن رشد

● العقل الانساني — هو آخر سلسلة الأفلاك — هو صورة غير  
مادية أبدية منفصل من الآحاد متحد فى جمليته . وهذا العقل هو العقل  
الفعال والعقل الهيولاني أو العقل الممكن معا . والعقل الانساني فى  
أفراد النوع البشرى جميعا واحد لا ينفصل بانفصال الأشخاص ولا يتغير  
بتغير الذات . وهو النور الذى يضيء النفوس البشرية ، ويكفل للبشر  
مشاركة لا تتبدل فى الحقائق الأبدية .

---

واحد من فصول المقال ، تحقيق الدكتور جورج فضل الحنوراني —  
لبنان ١٩٥٩ م .

— وانظر أيضا : الكشف عن مناهج الأدلة — مع فصل المقال فى  
مجلد ط . القاهرة الثانية ١٩١٠ م ، ص ١١٨  
(١) العقاد — ابن رشد — ص ٤٠٣

## ● المعرفة العقلية في الانسان القرن تجرى على النحو الآتي :

فالعقل بتأثيره في أشكال الجواس التي تخص كل انسان يُتَّصَل  
بذلك الانسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصيغ  
المتعددة . وأول درجة من درجات هذا العقل تحدث في الانسان  
ما يسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل في مدرجات  
العقل العام المتحد .

● وهناك اتصالات أخرى بين عقل الانسان والعقل العام ، وهي  
الاتصالات التي تأتي من ادراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها  
ما يأتي من المعرفة اللدنية ووحى النبوة ،

● ويستتبع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصية ،  
ويقضى كل شيء في الانسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل ،  
بل هو عقل النوع البشري كل عام في جميع آحاده (١) .

\* \* \*

موقف ابن رشد من الخلق من العدم :

عند المتكلمين : الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق أعنى بايجاد  
شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكناً فأخرج الفاعل من القوة  
الى الفعل بل اخترعه اختراعاً .

● أما عند الفلاسفة : فعل الفاعل ليس شيئاً غير اخراج ما هو  
بالقوة الى أن يصير به بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجود في الطرفين :  
أما في اليجاد فينتقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرفع  
علمه . وأما في الازدحام فينتقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة  
فيعرض أنه يحدث علمه .

(١) موريس ولف : تاريخ فلسفة العصور الوسطى نقل عن

العقاد : ابن رشد — ص ٣٩٢

● فالخلق عند ابن رشد هو تحويل ما بالقوة الى الفعل ، وهذا يستلزم وجود مادة قديمة هي التي تتعاقب عليها الصور التي هي أيضا أثرية عند ابن رشد مثل المادة والله عند ابن رشد اله صانع فعله حركة . . . وهذا هو معنى الخلق عند ابن رشد ، أى أنه عبارة عن تحريك المادة الموجودة أصلا لاخراج ما بها بالقوة الى الفعل . فهو ( أى الخلق ) متعده ليس بمعنى الابداع أى اليجاد من العدم ، بل بمعنى اليجاد أو التكوين (١) .

● فالعالم قديم زمانا وان كان له علة خالقة هو الله الذى لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم الحدوث (٢) .



#### تعليق عام على فلسفة ابن رشد

لا شك أن ابن رشد خالف العقيدة الإسلامية فى المسائل الثلاث التى ذكرها الغزالي . وهى : القول بقدم للعالم ورأى ابن رشد ههنا واضح كل الوضوح صريح كل الصراحة . والقول بأن علم الله تعالى بالجزئيات هو علم بها عن طريق الكليات . . . وما يتضمنه ذلك من لزوم أن لا يعلم الجزئى المعين الواقع فى لحظة معينة ومكان معين . . . وفى هذا مخالفة للشرع . . .

كذلك قوله بأن البعث للأرواح . رغم دفاعه عن رأيه بأنه اجتهد فى هذه المسائل الثلاث التقليدية المعروفة .

ولكن هنالك أيضا مسألة أخرى مكلمة لرأيه فى الخلود يذكرها لأنها ربما خفيت على بعض القارئى لفلسفة هذا الرجل . وهى قوله : بأن النفوس الجزئية المتكثرة فى الأفراد فانية وليس خالدا الا العقل الانسانى العام . . . وهو رأى ذهب اليه بعد ابن رشد الفيلسوف الفرنسى أوجست كوت . . .

(١) زينب الخضيرى — المصدر السابق — ص ٢٢٨

(٢) المصدر السابق — ص ٢٣٥

وقول ابن رشد هذا يعتبر متسقاً مع رأيه في بقاء العلم إلى الأبد  
أى أنه قديم ولا يعنى (أزلى - أبدي) : وكونه أبدياً ربما توجد في  
نصوص الشرع نصوص ظاهرها يؤيد ذلك ... أما كونه قديماً فهذا  
ما لا يوجد دليل صريح عليه ...

وبذلك ينتهى بنا الكلام هنا ... والله ولى التوفيق



### خصائص الفلسفة الإسلامية

- ١ - هي فلسفة دينية روحية •
- ٢ - هي فلسفة عقلية •
- ٣ - هي فلسفة توفيقية •
- ٤ - هي فلسفة وثيقة الصلة بالعلم •

أما أنها دينية فلا أنها تقوم على أساس من الدين الذى نشأت فيه  
وهو الاسلام - سواء كانت فلسفة الفلاسفة المخلص أم مدارس المتكلمين  
كما هو الشأن لدى النظام (توفى ٨٤٥ م) وأبى الهذيل العلاف  
(ت ٨٤٩ م) وغيرهما •

وهي دينية في موضوعاتها • اذ تبدأ بالواحد وتحلل فكرة الالهية  
تحليلاً شاملاً دقيقاً لم تسبق اليه •

وهي بهذا الطابع الدينى والروحى استطاعت أن تقترب من الفلسفة  
المدرسية (فلسفة العصور الوسطى) بل وإن تلاقى مع بعض الفلسفات  
الحديثة والمعاصرة •

• وأما أنها فلسفة عقلية : فلا أنها تعقد بالعقل اعتداداً كبيراً وتعول عليه  
التحويل كله في تفسير مشكلة الالهية ، والكون والافسان • فواجب  
الوجود عقل محض ... والعقل البشرى قوة من قوى النفس ويسمى  
النفسى الناطقة ... وبهذا المعقل نعلم ونبرهن ... وبه تكشف الحقائق  
العلمية • وأشهر من أبرز التيار العقلى في الاسلام هم الفلاسفة

والمعتزلة ويقترب منهم الاسماعيلية وبعض المتصوفة المتفلسفين أمثال :  
السهرورى ( ت ١١٩١ م ) وابن عربى ( ت ١٢٤٠ م ) وابن سبىرين :  
( ت ١٢٧٠ م ) .

وأما أنها فلسفة توفيقية : فلأنها كانت توفق بين الدين والفلسفة .  
وذلك واضح لدى فلاسفة الاسلام جميعا ، ابتداء من الكندى ومرورا  
بالفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

كما أنها فلسفة توفيقية أيضا لأنها كانت توفق بين الفلاسفة بعضهم  
وبعض . وذلك على نحو ما فعله الفارابى من محاولة التوفيق بين آراء  
أفلاطون وأرسطو فى كتابه المسمى ( الجمع بين رأىى الحكيمين :  
أفلاطون الالهى وأرسطو ) . . . . . وكما حدث من توفيقهم بين الفلاسفة  
الآخرين الذين عرفهم المسلمون .

وقد تأثر بالمسلمين فى نزعتهم التوفيقية هذه فلاسفة آخرون  
مسيحيون ويهود . مثل توما الأكوينى وألبير الكبير من المسيحيين ،  
وابن ميمون من اليهود . . . . . وغيرهم .

وأما أنها فلسفة وثيقة الصلة بالعلم : فذلك لأن فى الدراسات  
الفلسفية علما وقضايا علمية كثيرة . وقد عالج فلاسفة الاسلام مسائل  
كثيرة فى الطبيعة ، كما عالجوا مسائل فى الميتافيزيقا سواء بسواء .  
وموسوعة ابن سينا الفلسفية على سبيل المثال تحتوى فى جزئها الخاص  
بالطبيعيات مسائل علمية كثيرة مثل علم النفس والحيوان والنبات  
والجيولوجيا . كما أنه فى قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب  
والفلك والموسيقى .

وفلاسفة الاسلام أنفسهم بينهم مبرزون ( عباقره ) فالكندى مثالا  
عالم فى الرياضيات ، قيل أن يكون فيلسوفا . واجتهد فى تطبيق  
الرياضيات على الفلك والطبيعة والطب ، بل والميتافيزيقا أيضا ، حيث

برهن على وجود الله تعالى برهنة رياضية • كما عول على التجربة •  
وأبطل صنع الذهب والفضة من غير معدنهما •

وللفارابى بحوث فى الهندسة ، وعلم الجيل ( الميكانيكا ) كما  
أنه أول من وضع موسوعة موسيقية فى العالم نظريا وعمليا • وله فيها  
مؤلف ضخيم تبلغ صفحاته ما يزيد على الألف صفحة وهو موجود  
ومطبوع •

وابن سينا فى الطب ••• والرازى أبو بكر فى الطب والكيمياء  
كلاهما فيلسوف •••••

ولا نستطيع أن نسوق كل الأسماء الالامعة فى عالم الفلسفة عند  
المسلمين فذلك ليس مكافئ هنا •••••

لذا نكتفى بهذه الاشارة السريعة ، ومن أراد المزيد فعليه بالكتب  
المتخصصة فى هذا الشأن ومنها كتاب : عبد الحليم منتصر ، فضل  
العرب على الحضارة الأوروبية • وغيره (١) •••

---

(١) رجعنا فى كتابه هذه المادة الى كتاب الدكتور ابراهيم  
مذكور ( أستاذنا ) : فى الفلسفة الاسلامية — منهج وتطبيقه ج ٢ ،  
ص ١٥١ وما بعدها •  
والى كتاب الدكتور عبد الحليم منتصر المذكور اسمه فى أعلا  
هذا الكلام •

## المراجع

- الأهلوانى (أحمد فؤاد) : معانى الفلسفة — طبعة الحلبي —  
القاهرة سنة ١٩٤٧
- الطويل (توفيق) : أسس الفلسفة — دار النهضة العربية —  
القاهرة سنة ١٩٩٠
- أمين (أحمد) : قصة الفلسفة الحديثة .
- أمين (أحمد) : فجر الاسلام — الطبعة الثانية عشرة — القاهرة  
سنة ١٩٧٨
- هويدى (يحيى) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية —  
القاهرة — مطبعة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥
- محمود (عبد الحليم) : التفكير الفلسفى فى الاسلام —
- أبو ريان (محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام —  
الاسكندرية — سنة ١٩٨٣
- ابن هشام : السيرة — طبعة المطبعة الحديثة — القاهرة —  
سنة ١٣٢٩ هـ .
- على (جواد) : الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ح ٨
- الشهرستانى : الملل والنحل — تخريج فتح الله بن بدران —  
الأجلو المصرية .
- عبد الرازق (مصطفى) : التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الاسلام .
- النشار (على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .
- ابن النديم : الفهرست — طبعة طهران — ١٣٩١ هـ (١٩٧١ م) .
- أمين (أحمد) : ضحى الاسلام .
- القفطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء .
- أوليرى : مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب ترجمة عباس  
حسان .
- الأهلوانى (أحمد فؤاد) : الفلسفة الاسلامية .



- أبو ريطة (محمد عبد الهادى) : ناشر رسائل الكندى الفلسفية  
القاهرة — سنة ١٩٥٠
- ولى الدين شاه (عبد الرحمن) : الكندى وآراؤه الفلسفية —  
باكستان — سنة ١٩٧٤
- عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : فيلسوف العرب والمعلم  
الثانى \*
- صاعد : طبقات الأمم \*
- الكندى : كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى \*
- العراقى (محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق — طبعة  
سادسة — دار المعارف — القاهرة — سنة ١٩٧٣
- الأشعرى : مقالات الاسلاميين \*
- البار (محمد على) : المسلمون فى الاتحاد السوفيتى عبر  
التاريخ — دار الشروق — سنة ١٩٨٣
- الفارابى (أبو نصر) : آراء أهل المدينة — تحقيق اليرنصرى نادر  
طبع بيروت \*
- السياسة المدنية — تحقيق : فوزى مبرى
- نجار — بيروت \*
- فصول المدنى — نشر م. دتلوب \*
- تحصيل السعادة — نشر حيدر آباد \*
- التنبيه على سبيل السعادة — حيدر آباد \*
- الملة الفاضلة — نشر محسن مهدي —  
بيروت \*
- فواميس أفلاطون — نشر دتلوب \*
- الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس — نشر محسن مهدي —  
بيروت — سنة ١٩٦١
- الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس — نشر محسن مهدي —
- الفارابى : مجموع رسائل — نشر حيدر آباد \*

- وافي (على عبد الواحد) : المدينة الفاضلة للفرابي — دار  
عكاظ — سنة ١٩٨٤
- قنواقي (جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا •  
ابن سينا : الشفا •
- النجاة — طبع محيي الدين صبرى الكرى — القاهرة  
بدون تاريخ •
- تسع رسائل فى الحمة والطبيعات •
- رسالة أضحوية فى أمر المعاد •
- القانون •
- الاشارات والتنبيهات — بشرحى الرازى والطوسى •
- العقاد (عباس) : ابن سينا : دار الكتاب اللبنانى ضمن موسوعة  
العقاد •
- خليف : المدخل الى الفلسفة •
- العراقى (محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا —  
القاهرة — دار المعارف •
- الايجى (عضد الدين) : المواقف •
- العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل •
- حسن (ابراهيم حسن) : تاريخ الاسلام السياسى — بيروت •
- الغزالى : تهافت الفلاسفة — تحقيق سليمان دنيا •  
الاقتصاد فى الاعتقاد •
- المنقذ من الضلال •
- العراقى (عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق — دار المعارف —  
القاهرة •
- دنيا (سليمان) : محقق وناشر تهافت الفلاسفة •
- أمين (أحمد) : حى بن يقظان — دار المعارف •
- ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة  
من الاتصال •

- ابن رشد ( أبو الوليد ) : الكشف عن مناهج الأدلة فى بيان عقائد الملة .
- تهافت التهافت :
- العقاد : ابن رشد — ضمن موسوعة العقاد — دار الكتاب اللبنانى .
- العراقى ( عاطف ) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد — دار المعارف .
- مزروعة ( محمد محمود ) : أضواء على المنهج النقدى لابن رشد .
- قاسم ( محمود ) : محقق الكشف عن مناهج الأدلة .
- مذكور ( ابراهيم بيومى ) : فى الفلسفة الاسلامية .

\* \* \*



# محتويات الكتاب

الصفحة	
٧	مقدمة
١٣	الباب الأول : مقدمة عامة
١٥	الفصل الأول : مقدمة عامة
١٦	التعريف اللغوي للفلسفة
١٧	عصور الفلسفة
١٧	العصر القديم
٢٢	العصور الوسطى
٣١	خصائص البحث الفلسفي
٣٥	الفصل الثاني : مقدمات الفلسفة الإسلامية
٣٧	مظاهر الحياة العقلية عند العرب ٠٠٠٠ قبل الإسلام
٤٧	عند ظهور الإسلام
٥٦	الترجمة
٦٥	الباب الثاني : فلاسفة الإسلام
٦٩	الكندي
٧٤	عصره
٧٧	الكندي والمعتزلة
٧٨	ما حدث للكندي أيام المتوكل
٧٩	مصنفاته
٨٠	فلسفته
٨٣	موقف الكندي ومفكرى الإسلام من الفلسفة اليونانية
٨٢	موقف الكندي من الفلسفة الاغريقية
٨٥	التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي
٣١٣	

٩٨	برهان حدوث العالم عنده
١١٣	وجود الله تعالى عند الكندي
١١٧	صفات الله تعالى عنده
١٢٠	نظرية المعرفة عند الكندي
١٢٧	الكندي والأخلاق
١٣١	الفصل الثاني : الفارابي
١٣٣	موطنه ومولده
١٣٨	صلة الفارابي بفلاسفة اليونان
١٤٠	فلسفته
١٤٣	مذهب الفارابي الفلسفي
١٤٩	كيف وجد العالم في نظر الفارابي
١٥٣	درجات العقل في الانسان عند الفارابي
١٥٤	نظرية الاتصال
١٥٦	الجانب الاجتماعي والسياسي في فلسفة الفارابي
١٥٩	رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي
١٦٢	المدين الغير فاضلة عنده
١٦٥	موقف الفارابي من الخلود
١٦٧	تعليق عام على فلسفة الفارابي
١٧٥	الفصل الثالث : ابن سينا
١٧٩	مصنفاته
١٨٢	فلسفته
١٩٣	البراهين الدالة على وجود النفس عنده
١٩٨	خلود النفس عنده
٢٠٣	الفلسفة الالهية عنده
٢٠٨	عدم العالم وحوثه عنده
٢١٢	بين ابن رشد وابن سينا

٢١٤	التصوف عنده
٢١٧	الفصل الرابع : الغزالي
٢٢١	مصنفاته
٢٢٢	الغزالي والفلسفة
٢٣١	ردود الغزالي على الفلاسفة
٢٤٠	مناقشة الغزالي للفلاسفة
٢٤٩	خاتمة بين الغزالي وآئمة فلاسفة العصر الحديث
٢٥٣	الباب الثالث : الفلسفة في المغرب الاسلامي
٢٥٥	الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي
٢٥٩	الفصل الأول : ابن باجة
٢٦٠	تدبير المتلحد
٢٦٠	رسالة الوداع
٢٦٣	الفصل الثاني : ابن طفيل
٢٦٩	الفصل الثالث : ابن رشد
٢٧١	شهرة
٢٧١	مصنفاته
٢٧٢	المنهج الفلسفي عنده
٢٧٧	التوفيق بين الحكمة والشرعة عنده
٢٨٢	موقف ابن رشد من الحشوية
٢٨٤	هدد ابن رشد للأشاعرة
٢٩٣	الصفات الالهية وموقف ابن رشد منها
٢٩٨	قدم العالم عند ابن رشد
٣٠٠	المعاد عنده
٣٠٤	تعليق عام على فلسفته
٣٠٥	خصائص الفلسفة الاسلامية
٣٠٨	المراجع
٣١٥	

---

رقم الايداع ٨٣٠٩ / ٩١

---

دار الكتب والوثائق  
بمصر  
٩٢٥٢٠٤  
الطبعة الأولى - ٢٠٠٩  
مصر - دار الكتب والوثائق





